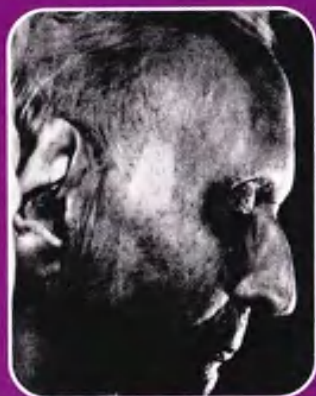


KARL JASPERS



Oamenii de însemnătate crucială

Socrate
Buddha
Confucius
Iisus



PAIDEIA

Colecția cărților de seamă

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus



Colecția cărților de seamă

Redactor: Eugenia Petre

© Editura Paideia, 1995
pentru prezenta versiune românească
Șos. Ștefan cel Mare nr. 2
71216 București 2
ROMANIA
tel. (00401) 2104593
fax (00401) 2106987

Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen*, în vol.: Karl
Jaspers, *Die großen Philosophen*,
Band I, R. Piper & Co. Verlag,
München, 1981.

ISBN 973-9131-42-5

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE
CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus

În românește de Alexandru Al. Șahighian

PAIDEIA, 1996

Notă: Parantezele drepte îi aparțin traducătorului. – Asteriscul din dreptul unor nume de cercetători citați de K. Jaspers în cuprinsul lucrării de față semnifică faptul că ei n-au mai fost trecuți de filosoful german și la bibliografia adăugată fiecărui capitol în parte.

Cei patru oameni de însemnătate crucială au exercitat o influență istorică de o incomparabilă cuprindere și profunzime. E posibil ca și alți oameni de o înaltă valoare să fi fost la fel de importanți pentru cercuri mai mici. Dar diferența în ce privește durabilitatea și extensiunea influenței de-a lungul mileniilor este într-atât de uriașă, încât evidențierea acestora patru ține de claritatea conștiinței universal-istorice.

S O C R A T E

Izvoare: Platon (mai ales: *Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Phaidros*, *Theaitetos*, – și Dialogurile timpurii). Xenofon (*Memorabilii*, *Banchetul*, *Apologia Socratis*). Aristofan (*Norii*). Aristotel (*Metafizica*).

Bibliografie critică: Ivo Bruns. - Ed. Meyer (IV, 427 ș.u., 435 ș.u.). - Heinrich Maier. - Stenzel. - Werner Jaeger. - Gigon.

1. *Date biografice* (469-399). – Tatăl lui Socrate era cioplitor în piatră, iar mama, moașă. Așadar nu era nicidecum de origine nobilă, dar era cetățean al Atenei. Ducând un stil de viață modest, era independent din punct de vedere material datorită unei mici moșteniri și a feluritelor subvenții de stat de care beneficiau toți atenienii. Și-a îndeplinit îndatoririle ostășești luptând ca hoplit în Războiul peloponesiac la Delion și Amphipolis. Și-a îndeplinit inevitabilele îndatoriri politice deținând în 406 conducerea în Consiliu (Sfat) și luând partea dreptății împotriva mulțimii furioase care a cerut și obținut execuția comandanților de oști din băătălia de la insulele Arginuse. N-a căutat însă niciodată să ajungă într-o poziție însemnată în stat sau în armată. Nevasta lui, Xantippa, n-a jucat nici un rol în viața sa.

Demn de remarcat e că știm cum arăta Socrate. E primul filosof pe care-l avem în fața ochilor așa cum arăta el fizic. Era urât, cu ochii bulbucăți. Nasul cârn, buzele groase, pânțele proeminente, statura îndesată îl făceau să semene cu silenii și satirii. Suporta ușor cu o sănătate de nezdrun-cinat eforturile și frigul.

Imaginea pe care-o avem despre Socrate este cea a bărbatului mai vârstnic. Nu știm nimic despre tinerețea lui. A crescut în Atena puternică, bogată, înfloritoare de după Războaiele persane. Avea aproape patruzeci de ani când s-a declanșat fatalitatea Războiului peloponesiac (431). Abia începând cu această perioadă a ajuns să fie o figură publică cunoscută. Cel mai vechi document care ni s-a transmis despre el îl constituie *Norii* lui Aristofan (423), în care este batjocorit. A trăit declinul și catastrofa Atenei (405). La șaptezeci de ani, democrația i-a intentat un proces din cauza necredinței sale. A murit în 399 bând paharul cu cucută.

2. În ce privește *dezvoltarea lui spirituală* nu putem decât să facem unele deducții. Socrate cunoștea filosofia naturii a unui Anaxagoras și Archelaos. A asistat la apariția fulminantă a sofisticii și și-a însușit meșteșugul ei. Nici una, nici alta nu l-au satisfăcut. Filosofia naturii nu-i era de ajutor sufletului omului. Sofistica, ce-i drept, izbutea să realizeze lucruri mari prin faptul că punea întrebări. Dar modalitatea punerii întrebărilor o făcea să se-nșele fie crezându-se în posesia unei noi așa-zise cunoașteri, fie prin aceea că ea nega orice valabilitate a tradiției. Asistând la acest vârtej ideatic, Socrate nu dispunea de nici o doctrină nouă, și nici chiar de știința unei metode, ceea ce în sine ar fi putut însemna o contribuție de pe acum suficientă.

În gândirea lui Socrate trebuie să se fi produs într-o bună zi o cotitură. Când și-a dat seama de lipsa de însemnătate a filosofiei naturii în ce privește problemele serioase, când a sesizat procesul de descompunere inerent sofisticii, el nu avea în minte adevărul ca pe o alternativă precis determinată. Dar a fost pătruns de conștiința chemării sale, a unei misiuni divine. Având certitudinea acestei chemări precum profeții, el totuși nu avea ca ei ceva de vestit. Nici un zeu nu i-a dat

misiunea să le transmită oamenilor ceea ce el poruncise. Socrate nu are decât misiunea să caute – el însuși un om – împreună cu oamenii. Să întrebe neîndurător, să scoată la iveală tot ce-i ascuns. Să nu pretindă omului credință în ceva ori în Socrate însuși, în schimb să-i ceară să gândească, să se-ntrebe și să se cerceteze, să facă în așa fel încât omul să se bizuie pe sine însuși. Deoarece însă sinele acesta nu se află decât în cunoașterea adevărului și binelui, va deveni el însuși abia acela care ia în serios un astfel de proces de gândire și vrea să se lase determinat de adevăr.

3. *Discuția*. – Discuția socratică a constituit realitatea fundamentală a acestei vieți: el a dialogat cu meșteșugari, oameni de stat, artiști, sofști, hetaire. Ca mulți alți atenieni și-a petrecut viața în stradă, în piețe, în gimnazii, a luat parte la banchete. Era o viață dusă în discuții cu orișicine. Dar discuția aceasta avea să fie una de un fel nou, cu totul neobișnuit pentru atenieni: o discuție tulburătoare până-n adâncul sufletului, neliniștitoare, subjugătoare. Dacă realitatea discuției fusese până atunci forma de viață a atenianului liber, acum, ca modalitate a filosofării socratice, ea a devenit altceva. Prin chiar natura lucrurilor această modalitate e necesară adevărului însuși, ce nu i se dezvăluie decât omului în parte în discuția cu un altul. Pentru a se clarifica, Socrate avea nevoie de oameni, și era convins că ei la rândul lor aveau nevoie de el. Și mai ales adolescenții. Socrate vroia să educe.

Ceea ce înseamnă pentru el educație nu este un efect oarecare incidental pe care cel știutor îl exercită asupra neștiutorului, ci mediul în care comunicând împreună, oamenii ajung să se descopere pe ei înșiși prin aceea că adevărul li se dezvăluie. Adolescenții îl ajutau dacă el vroia să-i ajute. Iar asta se-ntâmpla în felul acesta: descoperind dificultățile în ceea ce-n aparență era de la sine înțeles, derutând, forțând omul să gândească, învățându-l să caute,

punând tot mereu întrebări fără a evita răspunsurile, sprijinit pe acea știință fundamentală, că adevărul e cel ce-i unește pe oameni. Din această realitate fundamentală s-a născut după moartea lui Socrate opera dialogurilor, al căror maestru avea să devină Platon.

Socrate nu se-ndreaptă împotriva mișcării generale a sofisticii, precum o va face mai târziu Platon. El nu întemeiază un partid, nu face propagandă și nu vine cu justificări, nu întemeiază o școală ca instituție. Nu propune nici un program de reforme statale, nici un sistem de cunoaștere. Nu i se adresează nici unui public, nici adunării poporului. În *Apărarea lui Socrate* spune: „Întotdeauna nu mă adresez decât omului în parte”, și tot acolo explică ironic și de ce face așa: pentru că nimeni n-ar putea fi sigur de viața sa dacă i s-ar adresa unei mulțimi în chip deschis și cinstit; de aceea cel ce luptă pentru dreptate și vrea fie și numai pentru scurtă vreme să rămână în viață, va trebui să se limiteze la comunicarea cu omul în parte. Putem înțelege asta într-un mod mai cuprinzător. Falsitatea stării actuale de lucruri, indiferent dacă e vorba de o constituție democratică, aristocratică sau tiranică, nu poate fi înlăturată prin mari acțiuni de natură politică. Premisa oricărei ameliorări constă în educarea individului în așa fel încât el să se autoeduce, în trezirea la realitate a substanței încă ascunse a omului – și anume pe calea cunoașterii care totodată e și făptuire lăuntrică, a științei care totodată e și virtute. Cine ajunge să fie un om adevărat, ajunge totodată și un cetățean adevărat.

În acest caz însă lucrurile atârnă de omul în parte, de individ, independent de succesul său și de influența pe care o exercită în stat. Independența celui care se autoguvernează (*eukrateia*), adevărata libertate, care se dezvoltă o dată cu înțelegerea lucrurilor, este temelia ultimă pe care omul se sprijină stând în fața Divinității.

4. *Substanța vieții socratice.* – Dacă filosofia înseamnă „doctrină”, atunci Socrate nu-i filosof. El nu-și găsește un loc în cadrul istoriei filosofiei grecești ca istorie a unor poziții teoretice. Socrate reprezintă starea „aflării pe drum” [*Auf-dem-Wege-Sein*] a unei gândiri ce are știința neștiinței sale. Socrate cunoaște limitele unde sfârșește posibilitatea demonstrării, dar unde substanța din care se hrănește el nu face decât să reziste cu oși mai luminoasă strălucire oricărei interogații.

Substanța aceasta este pietatea lui Socrate, care se manifestă în primul rând prin convingerea că până la urmă adevărul i se va dezvălui unei statornice puneri în discuție a lumii, și că omului care are conștiința onestă a neștiinței sale i se va vădi nu nimicul, ci cunoașterea esențială a vieții. În al doilea rând, prin credința în zei și în caracterul divin al polis-ului. Iar în al treilea rând se manifestă prin daimon.

În primul rând. – Când Menon din Dialogul platonician discută cu Socrate despre virtute (*arete*), el ajunge în impas datorită întrebărilor lui Socrate și îi spune: „Auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuși și pe alții în încurcătură. Iar acum parcă mi-ai făcut o vrajă, niște farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descântec, în așa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, și la chip, și altfel, cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă. Căci și el amortește pe oricine se apropie de el și îl atinge. (...) Dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor.” La care Socrate spune: „N-am să-ți răspund cu altă comparație. În ce mă privește, dacă peștele-torpilă amortește el însuși atunci când îi amortește pe ceilalți, atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemână nici un răspuns atunci când îi pun în

încurcătură pe alții.”^a Ajuns într-o astfel de stare, Theaitetos spune: mă cuprinde amețeala, iar Socrate îi răspunde că acesta-i începutul filosofiei.

Din descumpănire se dezvoltă înțelegerea lucrurilor. Asta ne e arătat de exemplu în *Menon*: un sclav, care mai întâi răspunde sigur pe el la o întrebare matematică, ajunge în impas, își recunoaște neștiința, pehtru ca mai apoi să găsească prin intermediul altor întrebări soluția corectă. După acest model se produce străfulgerarea adevărului în discuție. Partenerii de discuție încă nu-l cunosc. Dar adevărul e prezent, ambii îi dau târcoale și sunt conduși de el.

Socrate se străduie să stimuleze procesul căutării, dar întreprins de om cu convingerea că va și găsi ceea ce caută. El compară (în *Theaitetos*) această activitate cu arta moșitului. Theaitetos nu știe ce răspuns să dea, nu crede că-i în stare să-l găsească, nu l-a aflat nici de la alții, dar cu toate astea nici nu-l părăsește dorința de a-l afla. „Te încearcă durerile facerii”, spune Socrate, „pentru că ești nu gol, ci cu rod.”^b Iar apoi Socrate descrie felul în care discută el cu adolescenții. Cercetează ca o moașă dacă e vorba de o sarcină sau nu, are puțința ca prin leacurile lui „să trezească ori să potolească durerile”^c, poate să deosebească nașterea adevărată de cea părelnică. Astfel cercetează dacă spiritul tânărului dă naștere unui rod părelnic ori mincinos. El însuși e sterp de înțelepciune, de aceea e dreaptă mustrarea ce i se aduce că nu face decât să le pună altora întrebări. Căci „divinitatea mă silește să-i moșesc pe alții; să dau

a Traducere de Liana Lupaș și Petru Creția. În: Platon, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1976, pag. 386.

b Platon, *Theaitetos*, traducere de Marian Ciucă. În ed. cit. vol. VI, pag. 190.

c *Ibidem*, pag. 190-191.

naștere, însă, mă împiedică.”^a De aceea, cei care stau în preajma lui par să fie la început încă și mai neinstruiți, dar asta doar pentru că se eliberează de cunoașterea falsă; „cu toții însă, stând mai mult împreună cu mine și cu ajutorul pe care Divinitatea îl dă cui vrea ea, este de mirare cât de mult înaintează (...); și este limpede că de la mine nu au învățat niciodată nimic (...). În ce privește însă moșitul lor, Divinitatea și cu mine suntem pricina.”^b

Socrate nu oferă ceva de la el, ci îl lasă pe celălalt să zămislească. Când îl determină pe cel aparent știutor să devină conștient de neștiința sa, făcându-l prin aceasta să descopere singur adevărata cunoaștere, omul acela nu face decât să dobândească dintr-o miraculoasă profunzime ceea ce în fapt și știa de pe acum, dar fără ca încă să știe că știe. Prin aceasta ni se spun următoarele: cunoașterea trebuie să o descopere fiecare în el însuși, ea nu poate fi transmisă ca un produs oarecare, ci poate doar să fie trezită. Când se produce acest fenomen, este vorba de reamintirea unor lucruri știute parcă din vremuri ancestrale. Asta explică și faptul că pot căuta filosofând –, fără să știu. O idee sofistică era aceea că nu pot căuta decât ceea ce știu; dar dacă știu, nu e nevoie să caut; iar dacă nu știu, nici nu pot să caut. În schimb, filosofând caut ceea ce de pe acum știu. Dar n-o știu decât în inconștiența unei amintiri așa-zis ancestrale, și aș dori acum să o știu în limpezimea conștienței prezente.

Interogațiile, dezagregările, verificările întreprinse de Socrate se întemeiază de aceea pe convingerea că pentru omul a cărui gândire rămâne onestă, cu ajutorul Divinității și prin proprie înțelegere a lucrurilor, adevărul ajunge să fie actualizat. La asta nu duce gândirea ineficace ce operează cu

a *Ibidem*, pag. 192.

b *Ibidem*, pag. 192.

cuvinte, ci gândirea de substanță sprijinită pe fundamentul lucrurilor. De aici provine și convingerea amintită.

În al doilea rând. – Socrate credea în zeii tradiționali, le aducea ofrande, respecta autoritatea sanctuarului delfic, lua parte la sărbători. Acel ceva ce omul nu poate nici să-l facă, nici să vrea să-l facă, și din care totuși își dobândește substanța orice voință și gândire, poate fi îngropat sau ocolit, după cum au procedat mulți sofști. Dar omului îi e cu putință și să respire în acel ceva, să-l urmeze cu venerație să simtă aici temeiul lucrurilor fără de care totul ar ajunge lipsit de orice bază. Așa a făcut Socrate. De aici și grandioasa, minunata „naivitate” conștientă de sine a lui Socrate, provenită dintr-o evidență întemeiată istoric, izvorând nepercepută din adâncul ființării. Acolo unde propria înțelegere a lucrurilor nu duce la nici o decizie, se cuvine să urmărim credința strămoșilor și legile statului.

Socrate rămâne indisolubil legat de statul din care provine, de statul lui Solon, al Războaielor contra perșilor, al lui Pericle, de statul unei legalități întemeiate din timpuri imemorabile și tot mereu reîntărite, existența lui Socrate nefiind posibilă decât datorită acesteia. De aici și respectul lui Socrate în fața legii. În procesul Arginuselor n-a îngăduit să se treacă la vot, deoarece în condițiile date acesta ar fi fost nelegal. A refuzat ca prin fuga din închisoare să se sustragă legilor existente, chiar dacă astfel în cadrul lor se producea o nedreptate. Nimic nu-l putea abate din cale. Tirania celor Treizeci i-a interzis activitatea de învățător, iar democrația l-a osândit la moarte. Nu aparținea nici unui partid. Dar a susținut neabătut ideea de lege întruchipată în forma istorică a polis-ului atenian. Socrate – care i se adresa fiecăruia în parte, care a făcut din răspunderea personală o răspundere absolută, care supunea totul verificării critice în fața tribunalului unui adevăr ce i se arată celui ce gândește cu onestitate – n-a vrut nici să transforme

precum Alcibiade statul într-un instrument al voinței personale de putere, gata să acționeze chiar și împotriva statului natal, și nici să ajungă un cosmopolit fără de pământ sub picioare. Nu i-ar fi dat niciodată prin minte să plece de acolo cu sufletul înverșunat împotriva statului său de baștină, de exemplu în Sicilia, precum Eschil la bătrânețe, ori în Macedonia, ca Euripide. În mod cert socotea că existența lui coincide cu a Atenei. În fața alegerii: exilul sau moartea, Platon îl pune în *Apărarea lui Socrate* să aleagă moartea: „Frumoasă viață aș mai avea, de altfel, plecând în exil la vârsta mea, schimbând cetate după cetate și alungat de peste tot.”^a În *Criton* îl pune pe Socrate să invoce legile. Numai datorită lor există statul, datorită lor s-a născut Socrate ca cetățean atenian dintr-o căsătorie legală, a putut tatăl său să-i ofere o instrucție. Prin faptul că n-a plecat în exil, preferând încă din timpul procesului mai curând moartea unei sentințe de expulzare în afara țării, el s-a situat de partea legilor. De aceea nici nu revendică aceeași dreptate și împotriva legilor, ci se consideră obligat să li se supună. Căci se cuvine să se supună sentinței judecătorești la fel după cum omul se supune și ordinului să meargă la război și să-și pună viața în joc. Îi e la fel de neîngăduit să recurgă la violență împotriva patriei ca și împotriva tatălui și a mamei – chiar dacă socotește că nu i se face dreptate.

Asta îl deosebește pe Socrate de sofști. Chiar dacă ar putea trece și drept unul de-al lor datorită lipsei de menajamente în manifestarea îndoielii critice, el totuși nu părăsește niciodată solul istoric, recunoscând cu pietate legile polis-ului al căror înțeles și-l lămurește meditând asupra lor. Mai întâi se cuvine afirmat fundamentul pe care

^a Traducere de Francisca Băltăceanu. În: Platon, *Opere*, vol. I, 1975, ed. cit., pag. 39.

mă sprijin, din care mă trag, care rămâne totdeauna prezent, fără de care alunec în neant.

Tocmai asta-i remarcabil și caracteristic la Socrate: el împinge critica sa până la extrem, și cu toate astea trăiește situându-se permanent sub o instanță absolută ce s-ar putea numi adevăr, bine, rațiune. Ea semnifică o responsabilitate absolută a gânditorului; dar Socrate nău știe în fața a ce, și vorbește de zei. Orice s-ar întâmpla în realitate, acesta rămâne pentru el punctul lui de sprijin, care nu se destramă în nesfârșita transformare a lucrurilor.

Când însă se produce catastrofa, când asupra lui se abate nedreptatea, când propriul polis îl nimicește, el se comportă după principiul: mai bine să înduri decât să comiți o nedreptate. Socrate nu trăiește nici o pornire de revoltă împotriva statului său, împotriva lumii și a Divinității. Pentru el nenorocirea nu ajunge să constituie un obiect de discuție în sensul că Divinitatea ar avea nevoie de o justificare. Merge la moarte fără revoltă sau înverșunare. Pentru el nu există nici deznădejdea legată de problema teodiceei, și nici soluția ei consolatoare. Dimpotrivă, el trăiește cu calmul senin întemeiat pe certitudinea necircumstanțială pe care o are în privința dreptății. E indiferent cum sunt repartizate în lume bunurile fericirii, esențială nu e decât viața trăită după norma adevărului, normă care ți se limpezește prin procesul de gândire. Dacă omul vrea o garanție, o știință, cunoștințe religioase despre Divinitate, nemurire, despre sfârșitul tuturor lucrurilor, Socrate îi refuză toate acestea. Rostul omului este să îndrăznească să mizeze pe faptul că binele este. Neștiința pozitivă trimite tot mereu înspre acel punct unde eu sunt eu însumi, pentru că recunosc binele ca fiind adevărul, și știu unde depinde de mine ca să-l și fac.

În al treilea rând. – Socrate nu socotește că ceea ce trebuie făcut într-o situație concretă particulară ar putea fi stabilit

în toate cazurile printr-o gândire justă. Zeii însă îți vin în ajutor. Acest ajutor reprezintă acea limită unde nu mai există decât supunere lipsită de înțelegerea lucrurilor. Socrate relatează despre daimonul care încă din copilărie i s-a adresat în clipele hotărâtoare: „... Un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva.”^a De exemplu, glasul acesta l-a oprit ori de câte ori a vrut să se afirme în sfera publică politică. În ce-i privește pe discipolii care l-au părăsit pentru ca apoi să caute iarăși să reia legăturile cu el, daimonul i-a interzis continuarea raporturilor cu unii dintre ei, iar cu alții le-a îngăduit. Faptul că glasul a tăcut în timpul procesului i s-a părut ciudat și încurajator: „Darul profetic obișnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des și mi se împotriva stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeți și voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori când am ieșit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aș fi fost pe punctul de a spune; (...) nu se putea să nu mi se împotrivească semnul obișnuit, dacă n-aș fi fost pe cale să fac un lucru bun.” (*Apărarea lui Socrate*^b) Cu greu a mai existat cineva înaintea mea – e de părere Socrate –, care să fi avut parte de un astfel de glas prevenitor. (*Republica*)

Glasul acesta nu oferă cunoaștere. Nu îndeamnă la o anumită acțiune. El nu spune decât „nu”. Iar acest „nu” e spus nu în general, ci pentru o situație concretă prezentă. El interzice un mod de a vorbi, de a proceda care ar fi spre rău.

a *Ibidem*, pag. 32.

b *Ibidem*, pag. 42.

Iar Socrate i se supune acestui glas interdictiv fără să înțeleagă rațiunile interdicției. Glasul nu este o instanță obiectivă, e incomunicabil altora. El nu e valabil decât în ce privește modul de a proceda al lui Socrate însuși, nu și pentru alții. Socrate nu l-ar putea invoca în scopul unei justificări, ci poate doar să relateze despre el, în chip de referință.

5. *Procesul*. – Cu unica excepție a sfârșitului viața lui Socrate n-a fost dramatică. Procesul ce i s-a intentat pe motiv de blasfemie a dus la condamnarea la moarte. Acest deznodământ n-a fost întâmplător, el își are o îndelungată istorie anterioară. *Norii* lui Aristofan (423) ne înfățișează un Socrate preocupat de filosofia naturii, de fenomenele cerești și de lucrurile de sub pământ, un Socrate care îi neagă pe zeii tradiționali așezând în locul lor aerul și norii, care predă arta cum să izbândești într-o cauză chiar dacă e nedreaptă, și care primește bani pentru învățăturile sale. Dar acel Socrate pe care îl cunoaștem a făcut tocmai contrariul tuturor acestora. Cu timpul, învinuirile ce i s-au adus s-au înmulțit: că Socrate i-ar deprinde pe tineri cu trândăvia, că s-ar folosi de interpretarea dată unor poeți pentru a-și întemeia pe aceasta învățăturile lui criminale, că printre discipolii lui s-ar fi numărat oameni atât de dușmănoși față de popor precum un Alcibiade și Critias. Această uimitor de neadevărată imagine și-ar putea avea explicația în faptul că pe când era mai tânăr, Socrate se simțea într-adevăr ca acasă în domeniul filosofiei naturii și al sofisticii, dar mai ales în faptul că trecea drept reprezentant al noii mișcări filosofice în general, care era respinsă de umoarea populară. Poporul l-a confundat pe biruitorul sofisticii cu sofistica însăși. Căci felul în care o biruise printr-un nou etos al gândirii era insuportabil. Socrate punea neîncetat întrebări, forțând atenția asupra problemelor fundamentale ale omului fără însă a le soluționa. Dezorientarea produsă, conștiința inferiorității pe care o resimțeau oamenii precum și exigența sa imperativă

au produs nemulțumire și ură. Una din reacții e cea a lui Hippias: Ai vrea tot mereu numai să-i întrebi pe alții și să-i pui în încurcătură, fără ca tu însuși să dai vreo lămurire și fără ca să-ți spui părerea despre nimic. N-am nici un chef să mă las dus de nas. (Xenofon) Așa că în 399 Socrate a fost adus în fața judecății sub învinuirea că violează legile deoarece nu crede în zeii autohtoni, că apără credința într-un nou soi de daimon, și că ademenește tineretul.

În mod vădit Socrate a ignorat decenii la rând toate aceste învinuiri. Cât timp a trăit, n-a existat nici un fel de literatură scrisă care să-i apere filosofia. El însuși n-a scris un cuvânt. Nu s-a retras cu superioritate din viața publică, n-a cultivat în cercuri închise o școală a sa, ci mereu s-a expus în stradă unei largi sfere publice. Chiar dacă o făcea totdeauna numai în discuția cu omul în parte, în felul ăsta el totuși nu le-a dat pace atenienilor.

Apărarea lui Socrate culminează cu fraza că Divinitatea i-a încredințat misiunea să-și dedice viața cercetării de sine și a celorlalți. „... Acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu, atât prin răspunsul oracolului, cât și prin vise, ca și în orice chip în care a rânduit vreodată voința divină câte unui om să facă ceva.”^a Iar el acceptase această misiune. De aceea trebuia ca el să reziste pe poziție, fără a lua în seamă nici primejdia, nici moartea. „(...) Mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă și, câtă vreme voi mai avea suflare în mine și voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez și să vă îndemn, precum și să atrag atenția mereu oricui mi-ar ieși în cale, spunându-i după obicei: «O, preabunule, (...) de cuget, și de adevăr, și de suflet ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?»”^b

a *Ibidem*, pag. 34.

b *Ibidem*, pag. 30.

În apărarea lui trece apoi la atac împotriva judecătorilor: „Căci, să știți bine, dacă mă veți uide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veți face mie mai mult rău decât vouă înșivă.”^a Ei ar putea ce-i drept să-i ia viața, ori să-l trimită în exil și să-l priveze de drepturile cetățenești. Și se prea poate ca unii să socotească asta drept o mare nenorocire. „Dar eu nu... socotesc așa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta [Melatos - n.t.], acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept.”^b În felul acesta atenienii ar păcătui împotriva darului pe care Divinitatea li l-a acordat o dată cu misiunea lui Socrate: „Căci dacă mă veți uide pe mine, nu veți mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat – chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă – să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal, mare și de soi dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneș și ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a așezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta de fel să vă trezească și să vă convingă, și să vă mustre (...). Voi însă, mâniați ca niște oameni treziți din somn când abia au ațipit, veți lovi poate în mine (...); apoi însă ați continua să dormiți tot restul vieții (...).”^c Iar ca acum să-i implore pe judecători printre lacrimi, după cum e obiceiul, asta n-ar fi cuviincios, n-ar fi drept, n-ar fi un act pios. „Căci doar nu e pus acolo judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să judece; și el a jurat să nu țină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă dreptate după lege.”^d

Moartea lui Socrate i-a determinat imaginea și influența exercitată. El este martirul filosofiei. Dar părerea că ar fi fost vorba de un asasinat judiciar comis de democrația ateniană

a *Ibidem*, pag. 31.

b *Ibidem*, pag. 31.

c *Ibidem*, pag. 31.

d *Ibidem*, pag. 36.

contra celui mai însemnat dintre cetățenii ei a fost și ea pusă sub semnul îndoielii: Socrate, susțin unii, s-ar fi putut salva fără dificultate printr-o apărare corespunzătoare. El însă i-a batjocorit pe judecători cu aroganță, sfidând puterea oamenilor. N-a recurs la nici una din punțile ce i-au fost oferite. Nici nu s-a sustras condamnării la moarte prin fuga ce i-ar fi fost lesnicioasă. Nu s-a arătat în nici un fel dispus să se supună convențiilor nescrise ale colectivității. Așadar Socrate și-a provocat el însuși moartea, și-a dorit-o; și că deci n-ar fi vorba de un asasinat judiciar, ci de o sinucidere judiciară. O atare concepție, care în locul ucigașului îl declară vinovat pe cel ucis, nesocotește faptul că Socrate n-a acceptat ca prin cuvenita acomodare cu neadevărul comun să-și piardă chemarea sa divină de a lucra în folosul adevărului. A fost un martir adevărat, adică un „martor”.

Dar acele argumente aduse împotriva tezei asasinatului judiciar sunt totuși demne de atenție – nu însă în judecarea lui Socrate, ci a celui ce citește despre el. Ca tot ce ține de Socrate, nici apărarea lui nu e lipsită de pericole pentru înțelegerea noastră a celor de după el. Acea apărare nu-i valabilă decât împreună cu filosofarea lui Socrate. Înțeleasă în mod abstract, ea-l face pe cititor să ajungă la o stare interioară falsă, la indignare, îndârjire, la o falsă stare înălțătoare. În loc să se lase pătruns de atitudinea socratică fundamentală, cititorul, dimpotrivă, devine el însuși orgolios, arogant, percepându-l involuntar pe Socrate ca fiind trufaș. Cititorul ajunge astfel să se bucure de invectivele aduse poporului și judecătorilor. Și se-nșală extrăgând principii generale din apărarea lui Socrate, din care își alcătuiește apoi un model de viață abstract. Doar cel ce gândește socratic ar putea acționa și muri precum Socrate fără falsitate. Chiar și Platon tot n-ar mai fi făcut lucrurile în felul lui Socrate.

O altă concepție este cea formulată cel dintâi de Hegel: Atena avea dreptate, căci își apăra propria-i substanță;

Socrate avea și el dreptate, căci el iniția o nouă eră care presupunea distrugerea acelei substanțe. O astfel de absolutizare a istoriei și de obiectivare estetică în conflictul tragic pare a fi cu totul inadecvată în raport cu sfârșitul lui Socrate. Uriașa transformare a spiritului epocilor nu înseamnă și dreptatea absolută a fiecărei epoci în parte, și prin aceasta existența mai multor dreptăți. Ceea ce are valabilitate pentru oameni străbate toate epocile atunci când oamenii se înfățișează în chip de oameni. Ceea ce se făptuiește e așezat sub o judecată mai înaltă decât cea a unei concepții istorice. Ceea ce e adevărat și bine, și ceea ce e fals și mârșav nu e îngăduit să fie ascuns într-o viziune tragică.

O împăcare cu condamnarea la moarte a lui Socrate nu-i posibilă decât prin intermediul lui Socrate însuși. A murit fără înverșunare și fără să acuze pe nimeni: „...Nu sunt cătuși de puțin mâniat pe cei care au votat împotriva-mi și nici pe cei care m-au acuzat”^a – acesta a fost ultimul lui cuvânt. Căci el este convins că pentru omul cînstit nu există răul, iar cauza lui nu va fi abandonată de zei la voia întâmplării.

Dar penultimul său cuvânt a fost: „Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteți la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea (...). Vor fi mai mulți cei care vă vor cere socoteală, și anume aceia pe care acum îi țineam eu în loc, însă voi nu v-ați dat seama; și vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, și cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiți așadar că, ucigând oameni, veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine.”^b

6. *Transfigurarea platonice a lui Socrate.* – Imaginea lui Socrate în Dialogurile lui Platon nu se constituie pe baza unei relatări care să redea realitatea istorică a scenelor, a

a *Ibidem*, pag. 43.

b *Ibidem*, pag. 41.

discuțiilor în succesiunea lor, a celor spuse. Dacă însă aici nu e vorba de o relatare obiectivă, nu e totuși nici pură invenție literară. Ceea ce a inventat Platon, a fost inventat în spiritul realității acestei misterioase personalități a gândirii, pentru care e imposibil să stabilim o paralelă. Această imagine ne apare din ansamblul Dialogurilor care se completează reciproc. Iar dacă am vrea să distingem diferite figuri în succesiunea temporală a Dialogurilor, ca mai târziu în operele de artă plastică, trebuie remarcat că acestea sunt totuși menținute laolaltă ca ipostaze modificate ale unei unități. Acest întreg dezvoltat plurivalent îl reprezintă însăși realitatea transfigurată. Devine absurd să mai pretinzi aici o realitate investigabilă – ca facticitate – în mod istoric-filologic, având drept etalon precizia unei înregistrări fotografice și fonografice. Cine neagă realitatea istorică nu poate fi convins prin nici un fel de dovezi. A trebuit să existe un Platon, pentru ca el să vadă și să mijlocească realitatea lui Socrate. Ceea ce a văzut Platon putem acum vedea și noi – prin el și împreună cu el: Socrate înainte de moarte (*Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon*) – și în viață (*Banchetul, Phaidros*).

Moartea lui Socrate ne oferă imaginea detașării senine pe fondul unei neștiințe pline de o indicibilă certitudine.

Neștiința e temelia și sfârșitul oricărei discuții despre moarte. Socrate reflectează: cei ce se tem de moarte își închipuie că știu ceea ce omul nu știe. Poate că moartea e cea mai mare fericire, iar ei se tem de ea de parcă ar ști că e cel mai mare rău. Se pot lua în considerare câteva posibilități: ori moartea e totuna cu nimic, fără a mai exista nici o senzație a ceva, ca un somn fără vise; în acest caz, timpul în totalitatea sa nu pare să fie mai lung decât o noapte de somn din cel mai bun. Ori însă moartea înseamnă migrația sufletului într-un alt loc, acolo unde se află toți cei răposați, unde judecători din cei dreپți pronunță adevărul,

unde îi poți întâlni pe cei judecați și dați morții pe nedrept, unde viața continuă în discuții pentru a se mai afla chiar și aici cine-i omul înțelept, și unde ți se-mplinește fericirea de nedescris de a putea discuta cu cei mai buni dintre oameni. Oricum ar sta însă lucrurile cu moartea, pentru omul bun nu există vreun rău nici în viață, nici în moarte.

Socrate, care urmează să bea de îndată paharul cu cucută, ar vrea să-și convingă prietenii că nu socotește situația lui prezentă ca pe o nenorocire. Amintindu-le de legenda despre lebedele care mor cântând, el le spune celor ce-l jelesc: „Tare mi-e că voi mă socotiți, în ce privește arta prevestirii, mai prejos de lebede. Căci ele, când simt că au să moară, cântă mai des și mai puternic decât au cântat vreodată, bucuroase că se vor duce lângă zeul ale cărui slujitoare sunt. (...) Cât despre mine, eu mă cred închinat aceluiași zeu ca și lebedele și slujindu-l deopotrivă cu ele și, prin harul lui, nu mai nepriceput prevestitor decât aceste păsări și nu mai trist, la despărțirea de viață, decât ele.”^a

Când Socrate își desfășoară dovezile despre nemurire, motivul calmului său senin pare să fie certitudinea cu privire la nemurirea sufletului, „care-i mai presus de orice îndoială”. Dar caracterul acesta absolut al nemuririi este de așa natură, că certitudinea se întemeiază pe făptuirea a ceea ce e drept și pe căutarea prin gândire a adevărului. „Dovezile” nu sunt decât asigurări ulterioare. Dovedită rațional, certitudinea nu e o posesiune. Dimpotrivă, Socrate vorbește în mod expres de „cutezanța” de a trăi cu privirea îndreptată asupra nemuririi. Căci ideile despre nemurire reprezintă „o credință pe deplin îndreptățită, ce merită să cutezi a i te dăruia. Pentru că această cutezanță e frumoasă, iar spiritul are nevoie pentru liniștea lui de astfel de

a *Phaidon*, traducere de Petru Creția. În: *Platon, Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 92.

reprezentări, care au asupra lui efectul unor incantații.”^a Dar pentru a împiedica instalarea oricărei certitudini ca posesiune a științei, Socrate readuce totul la starea de suspensie a unei dispoziții de fond senine: „Dacă ce spun se dovedește adevărat, e foarte bine să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă, morților le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu, vouă celor de față, prea dezagreabil, umplând cu tânguiri această clipă dinaintea morții. De altfel această nedumerire a mea (...) va pieri foarte curând.”^b

Criton l-a întrebat pe Socrate cum dorește să fie înmormântat. Răspunsul lui a fost: „Întocmai cum doriți. Firește însă, numai dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap. (*Spunând asta începu să râdă potolit... și adăugă*) Nu reușesc cu nici un chip să-l conving pe Criton că eu, Socrate, sunt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul șir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viață. (...) Să fii voios, să-ți spui că nu pe mine mă îngropi, ci numai trupul meu, și să-l îngropi cum ți-o plăcea ție mai mult și cum vei socoti mai potrivit cu obiceiul.”^c

Starea sufletească a prietenilor adunați în jurul lui Socrate în aceste ceasuri dinaintea morții sale e un amestec straniu de disperare și avânt. Lacrimile și o fericire de neînțeles i-au transpus într-o realitate de neconceput. Ei nu izbutesc să vadă deslușit, cuprinși deopotrivă de fericirea

a *Phaidon*. Am tradus acest pasaj din germană, după varianta folosită de Karl Jaspers, deoarece există unele deosebiri între aceasta și traducerea românească care sună astfel: „Crezând asta, cred că merită să îți asumi oarecare risc. Căci e un risc frumos și tot ce ține de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantație.” - Platon, *Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 135.

b *Ibidem*, pag. 101.

c *Ibidem*, pag. 136-137.

credinței pe care-o împărtășesc cu Socrate și de durerea nesfârșită de a-l pierde pe acest bărbat unic.

Moartea nu are nimic tragic pentru Socrate. „Voi, Simmias, Cebes, ceilalți, voi, firește, veți porni și voi când va, fiecare, pe acest drum, dar nu acum. (...) Cât despre mine iată, ceasul a venit și, cum ar zice un erou de tragedie, soarta mea mă cheamă.”^a Asta înseamnă că termenul morții a ajuns să îi fie indiferent. Socrate îi e superior timpului.

El își oprește prietenii să-l jelească. „Se cuvine să murim în reculegere și pace. Hai, liniștiți-vă, și fiți stăpâni pe voi.”^b Căci Socrate caută comuniunea în adevărul senin; jeliurile în schimb nu-i unesc pe oameni. Își ia prietenos rămas bun de la Xantippa, văicăreala a ajuns să-i fie străină. Avântul sufletului nu reușește decât în procesul de gândire, atât timp cât îți mai e dat să gândești, și nu lăsându-te pradă durerii cu mintea pustie. E drept că în ființarea noastră în lume noi oamenii ajungem să fim copleșiți de o astfel de durere și să ne jeluim. Dar în momentele ce preced sfârșitul starea asta trebuie să nceteze; iar în clipa cea din urmă omul trebuie să fi ajuns la calmul acceptării, al consimțirii cu destinul. Socrate oferă acest exemplu grandios: tocmai în situația în care durerea pustiitoare pare a fi reacția cuvenită, se dezvoltă acolo o mare liniște iubitoare ce-ți deschide sufletul. Moartea nu mai e importantă. Ea nu-i va fi ascunsă privirii, dar adevărata viață nu e viață înspre moarte, ci înspre bine.

În timp ce, aflat în fața morții, Socrate pare de pe acum cu totul desprins de viață, el își păstrează cu toate acestea o stare de iubitoare receptivitate în fața oricărei mărunte realități umane, așa de exemplu în fața bunătății și atenției pline de grijă a paznicului. Socrate se gândește și la

a *Ibidem*, pag. 135.

b *Ibidem*, pag. 139.

lucrurile ce se mai cuvin făcute: „Cred că e mai bine ca, înainte de a bea otrava, să mă spăl, să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leș.”^a

Patetismul e absorbit fără urmă de perspectiva practică asupra lucrurilor și de glumă. Ambele sunt iradierii ale calmului. Liniștea sufletească a lui Democrit se situează pe planul mai candid al unei ființări umane conștiente de sine, vrednice, capabile de automoderație. Ea nu a cunoscut aceste zguduiri din străluminarea cărora s-a născut acea liniște mai profundă, mai știutoare a lui Socrate. Socrate e liber datorită certitudinii în neștiința acelui lucru, înspre care ținând a cutezat să-și mizeze întreaga viață, iar la sfârșit și moartea.

Phaidon, împreună cu *Apărarea lui Socrate* și *Criton*, se numără printre puținele documente de neînlocuit ale omenirii. Acei oameni din Antichitate care filosofau le-au citit până în secolele târzii, învățând de aici cum să moară cu liniștea sufletească a acceptării destinului propriu oricât de nefast.

Să nu ne înșelăm în privința atmosferei de răceală a acestei atitudini. Dar nu putem citi aceste scrieri fără a fi pătrunși până în miezul gândirii. Aici se manifestă o exigență lipsită de fanatism, o virtualitate supremă fără încremenire în morală, o stare de deschidere a sinelui în fața acelui punct unic al absolutului. Mai înainte de a-l atinge pe acesta, omul nu trebuie să se abandoneze pe sine, dar o dată ajuns aici are putința să trăiască și să moară liniștit.

Socrate cel din timpul vieții este la Platon, în ciuda clarității apariției sale, o figură misterioasă până și sub raport fizic. Sănătatea sa indestructibilă îi îngăduie traiul lipsit de pretenții și rezistența la băutură. După o noapte de chef duce o discuție filosofică profundă cu Aristofan și

a) *Ibidem*, pag. 135.

Agathon. Când și aceștia doi cad pradă somnului, se ridică și pleacă. Intră în *lykeion*, se îmbăiază și-și petrece ziua întreagă după cum obișnuiește s-o facă, și după toate acestea seara pleacă spre casă să se odihnească. – E în stare să se comporte într-un mod foarte neobișnuit. Pe drum încetinește pasul, se oprește meditând, privește țință înaintea sa. O noapte întreagă poate sta așa. Când au venit zorile, „s-a rugat la Soare și a plecat”. – E urât ca un silen și totodată de o fascinantă putere de atracție. – Nu poate fi încadrat în nici o categorie, e ciudat (*atopos*), incompreensibil; ceea ce el este și spune și face pare că ar putea avea totdeauna și o altă semnificație.

În *Banchetul* Platon îl pune pe Alcibiade să ne relateze cine e acest Socrate; la beție, Alcibiade – tânăr nobil care i-a devenit necredincios lui Socrate – vorbește despre el fără rețineri, adresându-i-se chiar lui, cuprins de înflăcărarea unei iubiri pe care el însuși nu și-o înțelege:

„Socot pe Socrate aidoma acelor chipuri de sileni așezați prin atelierele sculptorilor pe eare aceștia îi dăluiesc cu naiuri și flaute în mâini. Dacă-i deschideți însă, ei au pe dinăuntru niște mici statui de zei. (...)

Când însă te-ascultă cineva pe tine [Socrate], ori aude pe altul repetându-ți cuvintele, fie el cel mai prost vorbitor, și fie ascultătorul o femeie, un bărbat, un tânăr, suntem izbiți cu toții și, stăpâniți de vrajă, ascultăm.

Cât despre mine, prieteni, de nu m-aș teme c-am să vă par cu totul amețit de băutură, aș fi în stare să jur chiar acum și să vă mărturisesc ce urme adânci au săpat în sufletul meu cuvintele lui și sub ce farmec mă simt chiar în clipele acestea!

Când îl ascult, inima mea bate mai tare decât a corybanților. Lacrimi îmi pică din ochi sub vorbele sale. Dacă mă uit împrejur, bag de seamă că și alții, mulți alții dintre cei ce-l aud, resimt același lucru. Când ascultam câteodată pe Pericle sau pe ceilalți

oratori de frunte, îi găscam desăvârșiți în cuvântări. Dar ci niciodată nu m-au făcut să trec prin astfel de emoții. Niciodată sufletul nu mi-a vibrat atât de puternic la cuvântările lor, niciodată nu s-a zbătut ca și cum ar fi căzut în robie. Dimpotrivă, acest Marsyas de aci nu o dată m-a adus într-o astfel de stare sufletească, încât chiar viața să-mi pară nesuferită, așa cum sunt și așa cum o trăiesc. Și nu vei spune, Socrate, că astea nu-s adevărate! Acum chiar simt că, de-ar fi să te ascult vorbind, nu m-aș mai stăpâni ci aș fi încercat de aceleași simțăminte. Dar el mă silește să recunosc că, în vreme ce-mi lipsesc atâtea, eu nu mă îngrijesc de mine și am timp pentru afacerile atenienilor. Cu forța deci, și fugind ca de sirene, cu urechile astupate, eu plec, mă fac nevăzut; și mi-e frică să stau aci, mi-e frică să nu m-apuce anii târzii ai bătrâneții pe lângă dânsul. Din câtă lume există, eu numai în fața lui încerc sentimentul rușinii, pe care – nu-i așa? – nimeni nu-l bănuiește în mine. Ei bine, de el mă rușinez. În adâncul conștiinței îmi dau seama că nu-s în stare să opun ceva poruncilor lui; dar cum mă depărtez puțin, sunt covârșit de onorurile ce-mi face mulțimea, și-atunci fug de el, fug cât mai departe, iar când dau ochii cu el, mă rușinez și recunosc că are dreptate. Câteodată aș fi chiar bucuros să știu că el nu există printre oameni. Dar cine ar suferi mai mult decât mine de s-ar întâmpla una ca asta? Încât singur nu mă mai dumiresc cum să mă port față de acest om.

(...) Fiți sigur că nici unul dintre voi nu-l cunoaște. Ci eu, fiindcă am apucat să iau cuvântul, am să vi-l dezvălui.

Voi observați că Socrate are purtări de îndrăgostit față de tinerii frumoși: stă neconținut pe lângă dânsii și rămâne uluit când îi vede. Pe de altă parte, el ignoră totul, nu știe nimic, după cât are aerul. Nu-i așa că seamănă și aici cu un silen? Nici o deosebire. Pe dinafară, el este învăluit într-o înfățișare asemenea celeia pe care sculptorul o dă silenului; dar dacă-l deschideți, câtă înțelepciune, iubiți comeseni, este îngrămădită înăuntru! Aflați că nici frumusețea corpului nu-l interesează deloc; nimeni n-ar putea crede cât de mult o disprețuiește. Nu-l interesează nici dacă unul

este bogat, nici dacă are parte de vreo cinstire din acela pentru care lumea de rând îl ferește. Toate astea el le consideră bunuri fără de preț, iar despre noi, ca oameni, spune că nu suntem nimic. Vă asigur! Ironizând și jucându-se cu toți oamenii, așa-și trăiește el viața întreagă. Dar când urmărește un gând serios, dacă cineva îl deschide înăuntru, e de neînchipuit să vezi ce statui **sunt** acolo! Ci eu le-am văzut odată... și mi-au apărut divine, de aur, frumoase și atât de minunate (...).^a

Imaginea lucidă pe care ne-o oferă Xenofon e foarte diferită de imaginea transfigurată a lui Platon, dar necontrazicând-o în punctele esențiale. Xenofon vede aspectele de prim-plan, Platon contemplant profunzimea. Xenofon ne înfățișează un om moral, dar care în virtutea libertății sale de cunoscător de oameni e lipsit de rigorism. Platon în schimb vede omenescul unei naturi nepuizabile, și-ntr-aceasta mai mult decât natura. Xenofon nu înregistrează decât detalii și idei izolate, observă des- toinicia, sănătatea și capacitatea de înțelegere, și ar fi dispus să judece imperfecțiunea și defectele lui Socrate cu aceeași înțelegere, dar nu găsește nimic de acest fel. Platon pătrunde până în miezul ființei socratice, care devine perceptibilă în parabole – în formele ei de manifestare nu e comprehensibilă decât în mod simbolic –, și se găsește astfel în fața granițelor unde judecata sfârșește în contemplarea extraordinarului. Xenofon e în cunoștință de cauză, și l-a însușit pe Socrate culegând și relatând totul despre el. Platon însă e pătruns, iar Socrate stârnește în el un impuls care abia prin intermediul întregii vieți a lui Platon va da la iveală tot ceea ce era conținut în realitatea și adevărul lui Socrate. Xenofon ne descrie un raționalist un pic pedant,

a *Banchetul*. În: Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu *Viața lui Platon* de Constantin Noica; ELU, București, 1968, pag. 301-303.

care se gândește la ceea ce e util, Platon în schimb pe cel călăuzit în gândire de eros, atingând în procesul gândirii lumina binelui desăvârșit. Ambii se opresc la om, nu-l divinizează; dar pentru Xenofon omul însuși și posibilul lui adevăr este o ființă transparentă, explorabilă în totalitate din punct de vedere rațional-moral, în timp ce pentru Platon el este o ființă ce se rostește dintr-un adânc ineputabil, trăind în avântul dinspre impenetrabilitate spre insondabil [*im Aufschwung aus der Unergründlichkeit ins Unergründliche hin lebendes Wesen*].

7. *Istoria influenței exercitate de Socrate.* – Moartea lui Socrate a făcut ca influența sa filosofică să iasă la lumină în mod exploziv. Teribilul eveniment a determinat cercul de prieteni ai lui Socrate să-și asume misiunea de a-i da lumii de știre despre filosof, de a depune mărturie despre el, de a filozofa în spirit socratic. Acum apare și literatura socratică, în cadrul căreia Platon avea să fie figura cea mai de seamă. Prezicerea lui Socrate s-a adeverit: prietenii săi n-aveau să dea pace cetății. Deși nu exista nici o operă scrisă a lui Socrate, nici o doctrină și încă și mai puțin un sistem, de aici a început cea mai puternică mișcare a filosofiei grecești. Și ea durează până astăzi.

Dar partea ciudată e următoarea: Socrate nu se reflectă nicidecum univoc în discipolii săi. Nu apare o școală, ci o pluralitate de școli. Și toate se referă la Socrate ca fiind la originea lor. E realizată o lume a unor posibilități contradictorii din punct de vedere ideatic. Însăși figura lui Socrate apare în varii ipostaze. Singurul element comun rămâne acesta: cu toții au trăit în contact cu Socrate experiența că au devenit altfel. Ceea ce a început să se producă îndată după moartea lui Socrate, nemaisfârșind niciodată și făcând până azi imposibilă o unanimitate de păreri asupra realității lui Socrate, este tocmai această diversitate de neșters a influenței sale.

Unul din punctele din care se naște diversitatea este gândirea sa. Datorită acesteia cei cu care a avut Socrate contact au devenit alți oameni. Această gândire îi conferă omului independența în a deveni una cu ceea ce e esențialul. În procesul de gândire noi oamenii ne exercităm posibilitatea noastră supremă, dar tot gândirea ne duce și la neant. Gândirea e adevăr numai atunci când conține ceea ce prin ea dobândește prezență, dar e mai mult decât gândire. Platon numește asta: binele, eternitatea ființării; dar asta e o minunată interpretare platonicească a lui Socrate. Prin Socrate gândirea a ieșit la lumină, cu o supremă exigență și însoțită de o supremă primejdie. A ajunge în contact cu el are drept urmare acea înaripare pe care au cunoscut-o toți socraticii. Imediat după Socrate, în modul acesta de gândire s-a produs o multiplă fragmentare. Oare au crezut cu toții că dețin gândirea socratică, iar în realitate nici unul nu dispunea de ea? Aici să se afle oare neîncetata forță de propulsie, care nici până azi n-a ajuns la țintă, dar căreia îi reușește o intensificare până în zonele incommensurabilului?

Să enumerăm școlile socratice: Xenofon nu ne oferă decât o relatare despre ele; dar ele se caracterizează prin concretizarea anumitor moduri de gândire: școala din Megara (Eukleides) a dezvoltat logica și eristica, a inventat aporiile semnificative (minicinosul), iar în cadrul aceleiași școli, Diodoros Cronos a tratat despre ciudățeniile ideii posibilului. – Școala elică (Phaidon) a întreprins cercetări dialectice. – Școala cinică (Antisthenes) a pășit pe calea simplității lipsite de orice pretenții și a independenței interioare, a negării educației și culturii. Din această școală provine Diogene din Sinope. – Școala cirenaică și-a dezvoltat etica pornind de la natură și de la condițiile plăcerii – „hedonismul“. – În ce-l privește pe Platon, care prin cuprindere, profunzime și capacitate evolutivă, contrar tuturor abordărilor

unilaterale, avea să conducă spre viitor marele curent al filosofării socractice, el nu nimerește în nici una din acele fundături. – Nici una din aceste filosofii nu este cea a lui Socrate. Fiecare din ele trebuie privită ca reprezentând o posibilitate inclusă în gândirea lui, gândire ce se reflectă în aceste multiple imagini.

Altfel s-au petrecut lucrurile în perioada ce a urmat. Imaginile lui Socrate s-au interpus între noi și realitatea sa, din care nu mai vedem decât o licărire. De aceea, mulți dintre filosofii Antichității – aproape toți –, au putut să vadă în Socrate, în ciuda dușmăniei lor reciproce, o încarnare a idealului de filosof. Așa a rămas el fixat în unicitatea sa de-a lungul secolelor.

Părinții Bisericii îi atribuiau lui Socrate o înaltă semnificație. Vedeau în el un precursor al martirilor creștini, care ca și aceștia murise pentru convingerile sale, fiind acuzat tot ca și ei de trădarea credinței tradiționale. Mai mult încă: numele lui Socrate e amintit alături de cel al lui Hristos. Socrate și Hristos sunt și unul și altul împotriva religiei grecești (Justin). „Nu există decât un singur Socrate“ (Tațian). Origene descoperă puncte comune între Socrate și Iisus. Conștientizarea socratică a neștiinței umane îl pregătește pe om pentru credință (Theodoret). Cunoașterea de sine a lui Socrate reprezintă calea spre cunoașterea lui Dumnezeu. Socrate și-a dat seama că omul nu se poate apropia de divin decât cu spiritul pur, nemaculat de patimi pământești. El și-a mărturisit propria sa neștiință. Deoarece însă din discuțiile purtate de el n-a putut fi dobândită nici o idee clară asupra bunului suprem, și pentru că el nu face pretutindeni decât să incite, să susțină o opinie pentru ca apoi iarăși s-o infirme, fiecare și-a extras din el ceea ce i-a convenit (Augustin).

Cât timp primele secole creștine au stat în umbra Antichității, a mai fost prețuit și numele lui Socrate. În Evul Mediu strălucirea numelui său s-a stins. Era pomenit doar ocazional: Jehuda Halevy

vedea în Socrate pe reprezentantul celei mai desăvârșite înțelepciuni umane, căreia însă divinul îi e inaccesibil. Numele lui Socrate reapare din perioada Renașterii. A revenit la viață o dată cu filosofarea independentă. Astfel Erasmus a scris despre el: *Sancte Socrates, ora pro nobis*. Montaigne vedea în gândirea socratică scepticismul și naturalețea, și în aceasta mai ales seninătatea capacității de a muri. În timpul iluminismului, Socrate a fost considerat drept gânditor al independenței și libertății morale. Pentru Mendelssohn el era bărbatul excelenței morale și al dovezilor aduse în sprijinul lui Dumnezeu și al nemuririi (*Phaidon*). Dar toate acestea n-au fost decât începutul. Abia Kierkegaard a descoperit o cale primordială de acces la Socrate și ne-a dat cea mai profundă interpretare a lui Socrate de până acum din întreaga perioadă modernă, a ironiei și maieuticii sale, a efectului exercitat prin imboldul pe care-l stârnea de a găsi adevărul, și nu ca mijlocitor al adevărului. Nietzsche a văzut în Socrate pe marele adversar al conținutului tragic al lumii grecești, pe intelectualistul și fondatorul științei – vedea în el o fatalitate a lumii grecești. S-a luptat întreaga sa viață cu Socrate, fiindu-i apropiat și totodată având conștiința că acesta îi era adversarul cel mai radical. „Socrate mi-e atât de apropiat, încât aproape totdeauna mă lupt cu el.“ – Ce va mai deveni filosofia în viitor trebuie să reiasă și din modul în care se va exercita influența lui Socrate.

Retrospectiv putem spune că Socrate – cunoscut și deloc cunoscut în realitatea sa – a devenit într-un fel acea figură, în care epocile și oamenii și-au proiectat propriile dorințe și preocupări: cu privire la creștinul cucernic, smerit, – la bărbatul rațiunii conștient de sine, la genialitatea personalității daimonice, – la vestitorul omeniei, – ba uneori privitor chiar la omul politic care-și ascunde sub masca de filosof planurile de cucerire a puterii. N-a fost nimic din toate acestea.

Ceva nou a adus cercetarea filologică modernă. De la Schleiermacher încoace ea continuă să lucreze la imaginea lui Socrate punându-și întrebarea: ce se poate afla pe baza izvoarelor despre realitatea istorică a lui Socrate? Această cercetare dezvoltă metodele criticii istorice și încearcă să prezinte rezultatul ei sub forma unei imagini a lui Socrate epurate de poezie și legendă.

În mod uimitor de aici nu rezultă câtuși de puțin o imagine științifică unanim recunoscută a lui Socrate. Dimpotrivă, rezultatul constă în încercarea de lămurire în acest caz a posibilității sau imposibilității existenței unei imagini istorice, precum și într-o multitudine de imagini contradictorii. Zadarnic am încerca să punem de acord între ele reconstrucțiile critice ale gândirii lui Socrate. Valoarea de izvor a unui Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel e de fiecare dată fie scoasă în evidență, fie respinsă. Concluzia cea mai radicală a tras-o Gigon: deoarece nu există nici o relatare istorică despre Socrate, ci numai niște texte literare, și deoarece n-au existat vreodată nici însemnări de nici un fel ale lui Socrate însuși, este imposibil să construim o filosofie a lui Socrate. Gigon recunoaște, ce-i drept, că n-a putut fi cu totul întâmplător că Aristofan l-a ales tocmai pe Socrate drept reprezentantul unei filosofii a necredinței, formată dintr-un amestec de cunoaștere a naturii, de elucidare a fenomenelor și de sofistică, că tocmai Socrate și nu un alt sofist a fost condamnat la moarte în 399, și că tocmai el a ajuns să se constituie — în cadrul unei literaturi la fel de însemnate prin rangul și amploarea ei — în imaginea emblematică a adevăratului filosof. Din ce cauză însă, spune Gigon, asta n-o mai știm. Va trebui să renunțăm la un Socrate istoric.

Față de această poziție există și încercările de a combina în mod critic cele ce ne-au fost transmise despre Socrate, de exemplu după formula lui Schleiermacher: „Ce ar mai fi putut fi Socrate pe lângă ceea ce ne relatează Xenofon, fără însă a

contrazice trăsăturile de caracter și preceptele de viață pe care Xenofon le prezintă ca fiind în mod cert socratice? Și ce-ar fi trebuit să fie, pentru ca să-i fi oferit lui Platon prilejul și dreptul să-l înfățișeze așa cum o face în Dialogurile sale?“ Erudiții care nu vor să renunțe la asta trebuie să dea dovadă de necesarul „tact istoric“, pentru ca prin comparația și combinarea elementelor să poată proiecta figura unui Socrate istoric.

Dacă știința se caracterizează prin stringență, atunci fie că ea are aici drept rezultat ceva cu totul insignifiant, o acumulare de *topoi* și anecdote care existau încă mai dinainte și care i-au fost acum aplicate și lui Socrate, fie însă că ea se neagă pe sine însăși, afirmând că extrage de aici mai mult decât i-o îngăduie metodele critice, iar atunci rezultatul e o multitudine de imagini ireconciliabile, presupus critice – așadar nu o cunoaștere științifică.

În acest caz, Socrate reprezintă de exemplu o treaptă premergătoare spre filosofia lui Platon, este descoperitorul căii ce duce la noțiune (Zeller, conform cu Aristotel); ori nu e un filosof, ci un revoluționar, un profet moral, creator al unui etos al autostăpânirii și al lipsei de pretenții față de sine însuși, al autoeliberării omului (Heinrich Maier); ori este Socrate cel din Dialogurile lui Platon în ansamblul lor, este deci creatorul teoriei ideilor, al teoriei despre nemurire, al statului ideal – tot ceea ce relatează Platon fiind așadar luat drept adevăr istoric (Burnet, Taylor*). Față de toate aceste poziții Werner Jaeger recomandă procedeul metodic rațional: Socrate are ceva din toate astea, dar cu rezerve (nu-i pot fi atribuite lui Socrate mai cu seamă teoriile filosofice din Dialogurile mai târzii ale lui Platon, începând cu teoria ideilor); din toate cele scrise și gândite despre Socrate trebuie să fi existat câte ceva, o disponibilitate în el. Aici trebuie plecat de la realitatea extraordinarei influențe exercitate de Socrate, care a fost atestată în mod nemijlocit. Prin aceasta Jaeger orientează în mod decis atenția asupra aspectului factic, după cum totodată el și depășește pe bună dreptate cadrul strict al filologiei,

în măsura în care aceasta e știință și demonstrează faptele cu stringență.

8. *Însemnătatea perenă a lui Socrate.* – După studierea izvoarelor fiecare va reține o imagine a lui Socrate. Oricât ar mai rămâne și o serie de alte disponibilități în suspensie, și în ciuda faptului că avem știință de gradul de incertitudine, ni se fixează totuși o imagine a lui Socrate pe care o socotim ca fiind reală, și nu ca pe o imagine literară fictivă. Chiar dacă, raportată la o concretețe univocă reală, figura lui Socrate pare să rămână ascunsă, totuși în fața ochilor ne apare inevitabil forța lui omenească, personalitatea lui seducătoare. Nici nu este posibil să nu-ți faci nici o imagine despre Socrate cel istoric. Mai mult încă: a-l avea în fața ochilor pe Socrate constituie una din premisele indispensabile ale filosofării noastre. E poate îngăduit să spunem: nici o filosofare nu-i azi cu putință fără Socrate, fie el perceptibil chiar și numai ca o slabă licărire dintr-un trecut îndepărtat! Felul în care cineva îl receptează pe Socrate îi determină o caracteristică esențială a gândirii sale.

Încă imediat după moartea sa s-a format și o receptare nefilosofică a lui Socrate, după cum reiese din niște dialoguri pseudoplatonice:

Kleitophon îi reproșează lui Socrate: tu inciți omul, dar nu-i arăți ce trebuie să facă. O fi poate frumos să lauzi dreptatea și buna înțelegere între prieteni. Și e adevărat ceea ce spui, că e ridicol să te-ngrijești de toate celelalte lucruri, iar sufletului să nu-i porți de grijă. – *Kleitophon* ar vrea însă acum să știe în ce constă făptuirea dreptății, și nu aude decât asta: în a face ceea ce e prielnic, obligatoriu, folositor, avantajos. N-aude nimic despre scopul anume. De aceea *Kleitophon* îl întreabă: oare imboldul să fie totul? Întrecaga noastră viață să nu constea decât în misiunea de a-i îmboldi pe cei lipsiți încă de imbold, iar misiunea acestora,

la rândul lor, să facă același lucru cu alții? De aceea Kleitophon îi spune lui Socrate: când e să dai un imbold năzuinței spre virtute, într-aceasta n-ai egal. Pentru omul încă neîmbol lit spre virtute ești de neprețuit. Dar pentru cel ce a primit de pe acum acest impuls aproape că ai putea fi chiar o piedică în calca lui de a ajunge la țelul suprem al virtuții. – De aceea ar vrea ca de acum înainte Socrate să renunțe față de el la discuțiile ce nu sunt decât stimulatoare și pregătitoare, și să-i împărtășească ceea ce trebuie să-i urmeze stadiului de pregătire. Kleitophon vrea indicații. – Sub o formă amabilă aici se vedește ceva ce până astăzi revine tot mereu. Lumea așteaptă ceva de la filosofie pe care aceasta nu-l poate oferi, și-și exprimă apoi dezamăgirea. Omul ar vrea să i se „furnizeze” adevărul, la care totuși nu poate decât accede primordial prin propria-i acțiune lăuntrică a gândirii.

De o astfel de dezamăgire se apropie și o altă reacție. Omul forțează obținerea celor râvnite, îi atribuie lui Socrate o aură magică, îl transformă într-un mântuitor sau vrăjitor. Așa se petrec lucrurile în *Theages*. Aici se spune: în compania lui Socrate mulți au făcut progrese uimitoare chiar și atunci când nu se-ntâmpla decât să se afle împreună în aceeași casă, mai mari încă dacă erau în aceeași încăpere cu el, și mai mari când cineva îl privea pe Socrate, și cele mai mari progrese când omul sta alături de el și-l atingea. – Iată deci cum forța unei discuții care trezește mintea omului e răstălmăcită ca fiind magia unei prezențe colorate erotic. Acestei transformări îi corespunde obiectivarea daimonului socratic într-un oracol. Nu mai avem aici de-a face cu acel glas ce nu spune decât „nu” și e valabil numai pentru Socrate, ci de un organ ce i-a fost dat pentru ca Socrate să-l utilizeze în folosul altora. Cineva, se afirmă, chiar ar fi murit pentru că nu s-a supus în acțiunile sale glasului daimonului, ale cărui spuse Socrate i le împărtășise.

Pare mai întâi că e vorba de o modificare aproape neînsemnată în concepția despre Socrate, și prin aceasta despre filosofie. În fapt însă aici se cascadează o prăpastie între ființarea vie a rațiunii în

realitatea lui Socrate, și acea figură înconjurată de legende și posedând puteri magice. De importanță majoră în influența exercitată de Socrate este faptul că având în vedere personalitatea sa, aceste încercări de mitizare au trebuit până la urmă să se împotmolească. Ele au fost posibile, fără însă a se putea împunc în mediul de luciditate a rațiunii iubitoare pe care o iradiază Socrate.

Dinspre Socrate se exercită asupra noastră eliberarea deplină și totodată misterul gândirii. De la el încoace, pentru cel inițiat în această gândire naivitatea cunoașterii nu mai este posibilă. Gândirea aceasta eliberată a ajuns acum să-și fie ei înseși marea întrebare pe care și-o pune. Exigența ca omul să-și întemeieze viața pe ceea ce încolțește în gândire și numai în gândire, de a face din credința în rațiune originea și măsura lucrurilor, nu poate fi împlinită prin însușirea gândirii ca pe o tehnică asupra căreia ești gata orientat și de care dispui. E adevărat că de-atunci încoace autoluminarea gândirii a diferențiat între ele, a elucidat și a făcut într-un fel disponibile metodele cunoașterii și operațiunile logice, permițând astfel o uriașă intensificare a gândirii. Dar totdeauna mai există și cuprinzătorul fond al gândirii, fără de care ceea ce a fost înțeles în mod exclusiv logic ajunge să fie o simplă tehnică și devine fără sens în multiplicitatea unei abilități lipsite de idee directe. Gândirea nu poate fi închisă într-o desăvârșită gândire a gândirii.

De aceea, această gândire socratică nu reprezintă o întemeiere a „științelor”, pe care în fapt o reușise de mult cercetarea ionică. Dar din direcția noii gândiri științele au primit un impuls încă necunoscut până atunci.

Această gândire nu înseamnă nici întemeierea unei lecturi filosofice a scrierii cifrate a ființării, pe care filosofia presocratică o realizase de pe-acum în stil mare.

Dar în gândirea socratică meditația aceasta metafizică a fost retopită, găsindu-și totodată și justificarea.

Gândirea presocraticilor a fost naivă – după cum o reflectă gândirea gândirii din partea sofistilor. Socrate a penetrat ambele cu o limpezime luminoasă, care la rândul ei se vădea a fi o formidabilă nouă naivitate; de la Socrate încoace omul, care-și este lui însuși dăruit pe fondul demersului său continuu de a se menține gata pregătit [*der sich in seinem Sich-bereit-Machen geschenkt wird*], are puțința să trăiască din această naivitate. Cu ajutorul reflecției nelimitate a sofistilor pe care și-a însușit-o, Socrate n-a urmărit disoluția substanței umane, ci a încercat să realizeze și să trezească substanțialitatea gândirii înseși prin chiar lucrarea ei lăuntrică.

Ce este gândirea e o problemă care a fost abordată de toți filosofilor socratici apăruiți ulterior. Dar ea a rămas nerezolvată până astăzi în ce privește praxis-ul gândirii reale. Încă nimeni n-a izbutit să formuleze în mod corespunzător printr-un demers teoretic, ce este de fapt această gândire.

Dar ea rămâne mereu o gândire. Caracterizându-l pe Socrate ca pe inventatorul noțiunii (adică inventatorul discursului ce depășește aspectul particular, precum și al determinării generalului), Aristotel a înregistrat în termenii propriei sale gândiri ceva ce poate că el însuși nici n-a mai înțeles după ce Platon avea să-i confere acelui lucru cea mai splendidă înflorire.

Gândirea socratică trece dincolo de limite, e atrasă de adevăr, pe care nu-l atinge decât în formele unei neștiințe știutoare, susținută de încrederea că adevărul și realitatea i se dezvăluie gândirii oneste. De aceea gândirea aceasta se exercită într-un spațiu care înseamnă mai mult decât gândire. Gândirea e răspunzătoare să audă în ea însăși acest altceva, – și se face vinovată dacă alunecă în pura abstracție a noțiunilor și în jocul lor lipsit de fundament.

Această gândire se vede pusă în fața a două căi greșite, pe care le poate însă evita. Pe de-o parte ea poate aluneca în moralismul ca justificare abstractă a ceea ce e corect. Iar pe de alta își poate căuta justificarea în irațional. Evitându-le pe ambele, ea rămâne orientată asupra posibilității de a gândi ceea ce în orice autentic act de gândire se actualizează ca certitudine și intangibilitate.

Este o gândire ce nu-i permite omului să se închidă în el. Ea nu admite fereala celui ce nu rabdă prea marea apropiere, ea tulbură voința oarbă de fericire, complacerea în instinctual și îngustimea în interesele ființării în lume. Gândirea aceasta deschide, ea cere în mod imperios primejdia în spațiul deschis.

În cercul de influență al lui Socrate există autoconvingere liberă, și nu aderare. Aici e posibilă prietenia în mișcarea adevărului – și nu formarea unei secte întru credință. În limpezimea luminoasă a posibilului omenesc, Socrate îl întâlnește pe celălalt de la egal la egal. Nu vrea discipolatul aceluia. De aceea caută să-și neutralizeze prin autoironie chiar și forța copleșitoare a ființei sale.

Bibliografie

I Izvoare:

– Platon^a, *Opere*, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, proiectată în 10 volume, din care din 1975 și până astăzi au apărut 7 volume la Editura Științifică și Enciclopedică, București.

- a La acest capitol cităm desigur la „Izvoare” traducerile românești din Platon, la care de altfel traducătorul prezentului volum a și apelat în cuprinsul textului. – În ce privește capitolele *Buddha* și *Confucius*, situația traducerii în românește a izvoarelor respective se prezintă altfel, așa încât ne-am limitat să indicăm traducerile germane la care apelează Karl Jaspers.

– Platon, *Dialoguri*, după traduceriile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu *Viața lui Platon* de Constantin Noica; ELU, București 1968.

II Bibliografie critică:

– Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896.

– John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie* [trad. germ. după cea de-a doua ediție engleză], Leipzig 1913.

– Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie - Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; *Sokrates - Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1946.

– Werner Jaeger, *Paideia*, 3 Bde., Berlin 1934-1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

– Heinrich Maier, *Sokrates - Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.

– Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2: *Geschichte des Abendlandes bis auf die Perserkriege*; Bd. 3: *Das Perserreich und die Griechen*, 2. Aufl., Stuttgart 1912.

– Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1931; *Sokrates*; in: Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, Stuttgart 1926.

– Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Aufl., 1844-1852 u. ö.; Register 1882.

BUDDHA

Izvoare: Canonul budist.

Bibliografie critică: Oldenberg. Beckh. Pischel.

Nu există nici un text care să redea cu certitudine spusele lui Buddha. Documentul conținând cele mai vechi izvoare de care dispunem îl reprezintă voluminosul *Canon pāli*, iar în cuprinsul acestuia în mod special *Dīghanikāya* (Franke). Cercetătorii ne informează cu privire la textele existente, la diferitele curente ale tradiției din nord și din sud, apoi cu privire la întâia realitate concret-istorică: Așoka și influența budistă exercitată de acesta la două sute de ani de la moartea lui Buddha. Cercetătorii ne mai informează apoi și despre marile transformări ale budismului. Realitatea lui Buddha trebuie extrasă pe cale critică, prin eliminarea a ceea ce ține în mod vădit de legendă precum și a ceea ce s-a dovedit că aparține unor perioade mai târzii. Dar cât de departe trebuie împinsă această eliminare, asta încă n-a fost stabilit într-un mod fără drept de apel. Iar cel ce urmărește aici numai date absolut certe, ajunge până la urmă în punctul în care tot eliminându-le pe cele nesigure nu mai rămâne cu nimic.

Premisa unei imagini corecte despre Buddha este să te lași pătruns de fondul perceptibil median a tot ceea ce în textele existente poate fi pus pe seama lui Buddha -- ce-i drept nicăieri în mod sigur, dar în esență totuși convingător. Doar acest mod de abordare îți oferă posibilitatea unei priviri asupra problemei. Că în acest caz ne găsim în fața reflexului unei realități personale singulare, și că acolo unde există reflexul trebuie să fi fost reală și iradierea, asta-i tot atât de evident pentru unii pe cât e de imposibil s-o demonstrezi celor ce-o neagă. Până și în imaginea

legendară miraculoasă a transcendentalului Buddha, cel întretesut cu evenimentialul cosmic, e posibil să descoperim câte ceva din procesele de dezvoltare și simbolistica unei realități primordiale umane.

1. *Povestea vieții.* – Buddha (cca. 560-480) provine dintr-o familie nobilă a clanului sakya. Împreună cu alte familii conduceau la Kapilavastu un mic stat în apropiere de puternicul imperiu Kosala. Ținutul se află la poalele munților înzăpeziți ai Himalaiei, care strălucesc acolo din depărtare tot timpul anului. Copilul, apoi adolescentul Gautama a trăit fericirea unei existențe pământești îmbelșugate, așa cum o ducea această nobilime. Din căsătoria timpurie provine fiul său Rahula.

Fericirea i-a fost zguduită atunci când a devenit conștient de starea fundamentală a ființării în lume. Gautama descoperă bătrânețea, boala, moartea. Își spune: nu se cuvine să simt oroare și dezgust în fața urâtei nefericiri a trupului, căci doar și eu voi îmbătrâni, mă voi îmbolnăvi, voi muri. „Și gândindu-mă la toate acestea, am simțit cum îmi pierd tot curajul de a mai înfrunta viața.” Ca urmare, a luat hotărârea (care în India cunoștea forme tradiționale), să-și părăsească casa, ținutul natal, familia și fericirea, spre a-și găsi mântuirea prin asceză. Avea pe atunci douăzeci și nouă de ani. Aflăm dintr-o relatare: „În anii de tinerețe, pe când forța lui era în plină înflorire iar el trăia în tăia prosperității, ascetul Gautama a plecat din țara-i natală într-ocol unde n-avea să mai existe țară. Cu toate că părinții săi n-au vrut aceasta, vărsând lacrimi amare și jeluindu-se, ascetul Gautama și-a tăiat părul și barba și s-a îmbrăcat în straie galbene.”

Fiind inițiat de învățători în exercițiile ascezei, în yoga, el s-a supus mortificării vreme de mulți ani, trăind în pădure. „Când zăream vreun păstor ori pe vreun om ce

venise după lemne, o luam la goană dintr-o pădure într-alta, dintr-o vale într-alta, de pe o creastă pe alta. Și de ce asta? Pentru ca nici ei să nu mă vadă, nici eu să nu-i văd.” În sihăstrie se împlinește meditația: „Cu adevărat, e frumos acest petic de pământ, frumoasă această pădure; apele râului sunt limpezi, găsești locuri plăcute de scaldă; de jur-împrejur se află sate. Acesta-i un loc bun pentru omul nobil aflat în căutarea mântuirii.” În astfel de locuri zăbovește Gautama în așteptarea clipei cunoașterii, „cu limba strivită de cerul gurii”, „reținându-și, ținându-și, chinuindu-se să-și fixeze” gândurile cu forța.

În zadar însă. Mortificările trupului n-au dus la iluminare. Dimpotrivă, Gautama a înțeles că în asceza care nu-i decât asceză, adevărul rămâne ascuns, că a te supune constrângerii vide e un lucru inefficient. Și atunci a săvârșit ceva teribil din punctul de vedere al acestei credințe indiene: a luat o masă îmbelșugată spre a-și redobândi forțele. Asceții prieteni l-au părăsit pe renegat. Gautama era singur. Meditația o practica acum fără asceza în puritatea ei.

Într-o noapte, aflat sub un smochin, i-a venit în timpul meditației iluminarea. Dintr-o dată și pe deplin, această irumpere a făcut ca privirii sale spirituale să i se dezvăluie cu limpezime corelația universală: ceea ce este, de ce este, felul în care se într-amestecă ființele în oarba lor sete de viață, rătăcind pe cărările sufletului și nimerind în mereu noi renașteri ale nesfârșitei metempsihoze, – ce este suferința, de unde vine ea și cum poate fi suprimată.

Această cunoaștere e formulată ca o învățătură: nu-i potrivită nici viața petrecută în plăcerile și desfătările lumii, nici cea dusă într-o asceză în care omul se chinuie pe sine însuși. Una e lipsită de noblețe, cealaltă e plină de suferințe, și nici una nu duce la țintă. Calea descoperită de Buddha se găsește la mijloc. Este Cărarea mântuirii. Ea pornește de la credința ce încă nu-și este sieși limpede, că orice ființare în

lume înseamnă suferință și că esențială e eliberarea de suferință. Calea aceasta, trecând prin hotărârea omului de a trăi o viață dreaptă în vorbă și faptă, duce la adâncirea în treptele meditației, și pe baza acesteia la cunoașterea a ceea ce l-a tulburat pe om încă din faza credinței de la începutul drumului: a adevărului despre suferință. Așadar calea parcursă e luminată de cunoaștere abia la sfârșit. Cercul s-a închis, desăvârșirea a fost atinsă. Cunoașterea aceasta e pasul prin care se iese din sfera nesfârșitei devenirii și dispariției pentru a intra în veșnicie, se iese din ființarea în lume spre a ajunge în *nirvāna*.

Gautama, devenit acum Buddha (Iluminatul), va ședea șapte zile sub smochin cu picioarele încrucișate sub el, simțind bucuria mântuirii. Iar apoi? Ajuns prin iluminare la certitudinea eliberării sale, vrea acum să păstreze tăcerea. Cunoașterea la care a pătruns îi este străină lumii. Cum l-ar putea ea oare înțelege? El vrea să „ocolească zadarnice strădanii”. Lumea își are mersul ei. În teribila lor peregrinare obligatorie de-a lungul eonilor unei periodice distrugerii și renașteri, cei mânați orbește, neștiutorii, sunt irezistibil târați de roata reîncarnărilor pe suișurile și coborâșurile existenței lor. Ceea ce omul face în respectiva existență prezentă îi determină în chip de *karma* următoarea renaștere, la fel după cum și existența prezentă a fost la rândul ei determinată de existența anterioară. Lumea nu se schimbă, dar în lăuntrul ei mântuirea e posibilă pentru cel inițiat. Eliberat de alte renașteri, el intră în *nirvāna*. Această cunoaștere Buddha a dobândit-o în sihăstrie. „Nu leg prietenie cu nici un om.” Știe de eliberarea lui, și asta „e de-ajuns, n-o voi propovădui altora care trăiesc în iubire și ură – pentru ei această învățătură rămâne o taină”.

Dar Buddha nu se poate menține în solitudinea unei eliberări dobândite pentru sine însuși. E cuprins de milă pentru tot ce-i viu. Se hotărăște, ce-i drept fără tragere de

mimă, să-și propovăduiască învățătura. Nu-și face mari speranțe, iar mai apoi, când predicile lui au un succes atât de uriaș, el prezice că învățătura cea adevărată nu se va putea păstra îndelung. Dar pășește totuși mai departe pe calea aceasta a propovăduirii ce vrea să le ofere oamenilor ajutor: „În lumea căzută-n întunecime vreau să fac să rasune toba cea fără de moarte.”

Predica și-o începe la Benares. I se alătură primii discipoli. Buddha va mai trăi mai bine de patru decenii colindând din loc în loc, făcându-și cunoscută învățătura în vastele ținuturi ale părții răsăritene ale Indiei de Nord. Din punct de vedere spiritual, de acum încolo în el nu se mai petrece nimic nou. Conținutul predicilor îl constituie învățătura sa încheiată, varierea ei se produce pe un fond ce rămâne neschimbător. De aceea, despre această perioadă nu se poate relata decât în ansamblul ei. Buddha își propovăduiește învățătura sub formă de prelegeri, povestiri, pilde, aforisme; aflăm despre discuții purtate de el, despre multe întâmplări și situații, despre convertiri. El se folosește de limba populară, nu de sanscrită. Felul lui de a gândi e plastic, dar el utilizează și conceptele dobândite în filosofia indiană.

Decisivă însă pentru marea influență istorică exercitată de Buddha s-a dovedit a fi întemeierea unor forme stabile de comunități monahale. Discipolii mărturisitori își părăsiseră cu toții ținutul natal, îndeletnicirile și familia. Colindau prin lume, ducându-și viața în sărăcie și castitate, înveșmântați cu straiete galbene de călugări, putând fi recunoscuți și după tonsură. Ei atinseseră stadiul cunoașterii eliberatoare, nu mai vroiau și nu-și mai doreau nimic în această lume. Trăiau din cerșit, purtând în mână vasul în care oamenii le puneau câte ceva de ale gurii atunci când treceau prin sate. Aceste comunități au avut de la bun început regulile și orânduielile lor, felul în care se exercita

în sânul lor conducerea și controlul. Lor li se alăturau și laici care nu deveneau călugări. Printre aceștia se aflau regi, neguțători bogați, aristocrați, hetaire faimoase. Cu toții făceau danii bogate comunităților monahale, care în felul acesta au ajuns să posede parcuri și case în care se puteau adăposti în anotimpul ploilor, și unde se puteau întâlni cu mulțimile sosite spre a primi din partea lor învățătura.

Răspândirea acestui sistem de comunități monahale a întâmpinat rezistență. „În popor s-a stârnit nemulțumire: a sosit ascetul Gautama să ne procopsească cu lipsa de copii, cu văduvia, cu pieirea semințiilor. Toți acești tineri aleși se duc la ascetul Gautama spre a trăi în sfințenie.” Când apăsarea mulțimea de călugări, poporul își bătea joc de ei: „La priviți la căpățânile lor pleșuve, la mutrele lor plouate și lăncede! Cât sunt de duși pe gânduri, ca pisica ce pândește șoricelul.” Buddha însă a stabilit principiul ca omul să nu lupte: „Eu nu mă sfădesc cu lumea, auziți, voi călugări. Ci lumea se sfădește cu mine. Să știți de la mine că cine vestește adevărul nu se sfădește cu nimeni în lume.” Erau folosite armele spirituale în confruntarea din discuții. Atunci când a apărut Buddha nu s-a găsit să-i stea împotriva nici o forță spirituală unitară. În religia vedică existau multe orientări, existau de pe acum și comunități de asceți, existau numeroasele filosofii, exista și tehnica sofistică de a-ți deruta interlocutorul punându-i întrebări la care orice posibil răspuns ducea la contradicții. Deoarece însă Buddha a respins practica jertfelor din religia vedică și însăși autoritatea Vedelor, o dată cu el s-a produs într-adevăr o separare radicală de religia tradițională.

Textele ne oferă o imagine plastică despre cum se desfășurau în realitate viața și îndeletnicirile călugărilor și ale lui Buddha. Anotimpul ploilor care dura trei luni îi silea să-și caute adăpostul în case și parcuri. Acolo existau săli spațioase, camere cu provizii, iazuri cu lotuși. În timpul

celorlalte luni ale anului, călugării colindau ținuturile. Peste noapte erau găzduiți în casele credincioșilor sau dormeau în aer liber. Acolo unde se întâlneau mulțimile de călugări era o gălăgie nemaipomenită. De câte ori se-arăta Buddha, care iubea liniștea, se auzeau tot mereu îndemnuri la tăcere. Regi, neguțători și nobili soseau în calești ori cocoțați pe elefanți spre a se întâlni cu călugării și cu Buddha. Buddha însuși ieșea zilnic la cerșit, mergând „cu vasul în mână din casă în casă, fără a se ruga de oameni, cu privirea în pământ, așteptând tăcut în picioare dacă i se punea o îmbucătură de mâncare în vasul său” (Oldenberg). În timpul călătoriilor, în jurul lui se strâneau numeroși discipoli. Adepții laici însoțeau alaiul cu care și provizii.

Moartea lui Buddha și perioada imediat premergătoare ei s-au păstrat în amintirea oamenilor. Anul morții sale, în jurul lui 480 î.H., e socotit a fi o dată certă. Ultima sa călătorie e descrisă cu exactitate. Vrea mai întâi să-și biruie boala grea ce-i pricinuia dureri violente, căutând să se mențină în viață. Apoi însă se desprinde de această dorință. „De acum în trei luni Desăvârșitul va intra în *nirvāna*.” Din mers mai aruncă pentru ultima oară o privire îndărăt asupra orașului iubit Vesali. Ajunși într-un crâng poruncește: „Pregătește-mi culcușul între doi pomi gemeni, cu căpătâiul spre nord. Sunt istovit, Ananda.” Și se întinde pe jos ca un leu. Buddha rostește ultimele sale cuvinte.

Flori cad peste el, iar din văzduh se aud melodii cerești. Dar altele sunt cinstirile ce i se cuvin: „Învățăceii care-i împlinesc învățătura, aceia sunt cei ce-i aduc Desăvârșitului cea mai înaltă cinstire.”

Unul dintre discipoli plânge, iar el îi spune: „Oprește-te, Ananda, nu te mai jelui și tângui. Oare nu ți-am spus încă dinainte? Trebuie să ne despărțim de tot ceea ce îndrăgim. Cum ar fi cu puțință ca ceea ce-i născut, devenit, alcătuit, supus vremelniciei, să nu piară?”

Discipolii își închipuie că o dată cu moartea lui Buddha învățătura își va pierde maestrul. „Să nu credeți astfel. Învățătura și orânduiala pe care v-am învățat-o, aceea va fi maestrul vostru atunci când voi pleca dintre voi.” „Desăvârșitul nu-și spune: vreau să stăpânesc peste comunitate. M-am șubrezit de-acum; am optzeci de ani. Fiți voi așadar, Ananda, propria voastră lumină, propriul vostru adăpost. Lăsați adevărul să vă fie lumină și adăpost.”

Ultimele lui cuvinte au fost: „Vremelnică-i orice alcătuire; străduiți-vă fără-nctare.” Suind apoi de la o treaptă a contemplației la alta, Buddha a intrat în *nirvāna*.

2. *Învățătura și meditația*. – Învățătura lui Buddha semnifică eliberarea omului prin dobândirea înțelegerii lucrurilor. În sine cunoașterea potrivită reprezintă de pe acum mântuirea. Dar originea și metoda acestei științe mântuitoare nu corespund deloc cu noțiunea familiară nouă de știință. Aceasta nu e demonstrată prin procese de gândire logice și prin observare empirică, ci se raportează la experiența dobândită prin transformările stării de conștiință și pe treptele de meditație. Această meditație i-a adus lui Buddha cel așezat sub smochin iluminarea. Numai prin adâncirea în meditație a izbutit el să găsească învățătura pe care apoi a împărtășit-o celorlalți. Pentru Buddha, ca și pentru toți yoghinii indieni, starea de meditație implica o comunicare cu ființe și lumi de origine transcendentală. Aflat în astfel de stări, el privea lucrurile „cu ochiul divin, clarvăzător, transcendental”.

Știința și speculația filosofică se mențin în interiorul formei de conștiință ce ne este dată. Filosofia indiană însă e de parcă ar lua în mâini această conștiință însăși, depășind-o prin exerciții de meditație care duc la forme superioare. Conștiința devine o mărime variabilă, fiind supusă prelucrării în decursul operațiilor meditative. Prin acestea se urmărește și depășirea gândirii raționale și

totodată a atașării omului de spațiu și timp – o simplă treaptă a conștiinței – prin intermediul percepției transcendente a unei serii ascendente a supraconștiinței.

Răspunsul la problemele fundamentale ale existenței trebuie căutat în acele izvoare mai adânci, datorită cărora abia își dobândesc enunțurile raționale semnificația și justificarea. De aceea lucrurile pe care Buddha vrea să le reveleze prin învățătura sa s-ar pierde în niște fraze iute rostite și iute gândite în abstracția lor. „Adâncă e învățătura aceasta, anevoios de contemplat, anevoios de înțeles, plină de pace lăuntrică, minunată, de necuprins în simpla cugetare, subtilă, accesibilă doar celui înțelept.”

Dar în ce privește acest mod de înțelegere a lucrurilor, adevărul, atât cel al gândirii filosofice în stadiul de conștiință normală, cât și cel al percepției din starea de meditație, e condiționat de purificarea întregii vieți prin făptuirea morală. Falsitatea nu poate fi depășită exclusiv prin procese de gândire și nici prin tehnica transformării stării de conștiință, ci ambele nu reușesc decât pe fondul unui suflet purificat.

Această împletire a învățăturii cu cuprinzătorul [*das Umgreifende*], care el însuși nu constituie conținutul unei cunoașteri enunțabile, e exprimată prin propoziția: Buddha nu le împărtășește oamenilor un sistem de cunoaștere, ci o cale a mântuirii. Pe această cale, în limitele căreia își află loc cunoașterea și mai multe modalități ale ei, credinciosul ajunge la țintă, dar nu în mod primar prin intermediul operațiilor logice, acestea având totuși un sens numai pe acest drum și la locul potrivit.

Această cale a mântuirii se numește Cărarea nobilă cu opt brațe: credință dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viață dreaptă, năzuință dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă. Într-un alt context calea aceasta e descrisă într-o formă mai clară și totodată

mai cuprinzătoare: treapta premergătoare și premisa o constituie concepția corectă în ce privește credința, știința încă obscură despre existența suferinței și despre posibilitatea suprimării ei. Credința aceasta se transformă abia la capătul Cărării în cunoaștere, devenind o înțelegere luminoasă a apariției și suprimării suferinței în corelație cu ființarea în ansamblu. La temelia acestei credințe Cărarea are patru brațe: atitudinea corectă în gândire, vorbe și fapte (*eṭhosul, sūta*), – adâncirea corectă prin escaladarea treptelor de meditație (*samādhi*), – cunoașterea (*pañña*), – eliberarea (*wimutti*). Eliberarea se dobândește prin cunoaștere, cunoașterea prin meditație, meditația e înlesnită prin ducerea unei vieți drepte.

Această imagine unitară a Cărării mântuirii este însă ea însăși o formă de fixare didactică. Adevărul lui Buddha nu se întemeiază exclusiv pe conținutul meditației în condițiile neglijării gândirii aflate în stadiul de conștiință normală. Căci rațiunea nu e respinsă atunci când sunt depășite limitele ei. Va fi de îndată iarăși nevoie de ea, căci vor trebui comunicate cele percepute în experiența acelei depășiri a rațiunii. Și n-ar fi corect nici să întemeiem adevărul lui Buddha exclusiv pe gândirea speculativă, deși el se articulează în formele acesteia. Adevărul acesta nu e pe deplin cuprins nici în etosul vieții monahale. Meditația, rațiunea, speculația filosofică, etosul monahal, toți acești factori își au caracterul lor propriu, nu se-ntemeiază în mod univoc unul pe celălalt ci se manifestă deopotrivă și unii alături de ceilalți, la fel ca și diferitele forme de yoga din întreaga gândire indiană (disciplinarea forțelor fizice, calea faptelor morale, dezvoltarea cunoașterii, adâncirea în iubire [*bakti*], calea adâncirii în transformările stării de conștiință în procesul meditației).

Raportul dintre conținuturile treptelor de meditație și gândurile inteligibile în starea normală de conștiință, ori raportul dintre percepțiile dobândite prin operațiile apli-

cate stări de conștiință și cele dobândite prin operații aplicate rezultatului gândirii nu e univoc. Dar putem constata cum învățăturile despre treptele lumii, de exemplu, își au echivalentul lor în percepții obținute pe treptele de meditație, unde la fiecare nivel se dezvăluie o nouă lume transcendențială. Procesul de gândire prin care se face abstracție de o anume realitate pentru a o depăși, în mod formal poate fi efectuat ca atare și fără ca omul să fi avut acele percepții. Ideile logice creează spațiul prin eliberarea din înlănțuirea finitudinii. Dar întipărirea, fixarea, deplina certitudine a conținuturilor adevărului se dobândesc abia prin meditație. Nu se poate afirma că una ar avea un caracter primar, iar cealaltă ar fi numai consecința. Una o confirmă și o probează pe cealaltă. Ambele, fiecare în felul său, îl introduc pe om în procesul de inițiere.

Esențial rămâne faptul că în practica speculației, a meditației și a etosului, de fiecare dată e voința omului cea care își fixează și atinge ținta. Omul dispune de propria sa putere de a acționa și de a adopta o anumită conduită, de a se adânci în meditație și de a gândi. El muncește, se luptă, e ca un alpinist. De aici și permanentul îndemn al lui Buddha la încordarea tuturor forțelor. Căci toate trebuie puse în joc. Nu toți care încearcă, și ajung la țintă. Există cei-drept și acele cazuri rare de iluminare spontană fără încordarea voinței, aceasta mai ales sub impresia prediciei lui Buddha însuși. În aceste cazuri ținta e atinsă dintr-o dată, pentru ca mai apoi, în decursul acestei vieți, ea să continue să se ilumineze mai mult doar prin repetiție.

Nu vom caracteriza decât succint meditația lui Buddha și a budismului (Heiler*, Beckh*). Procedura și percepțiile pe diferitele trepte, al căror număr variază în funcție de brațele Cărării, au fost în linii mari descrise în mod concordant în cadrul budismului ca și al yogăi indiene.

Meditația nu e o tehnică care să ducă la reușită ca atare. E primejdios să dispui metodic de propria stare de conștiință, să produci o anume stare, să faci să dispară o alta. Asta-l va distruge pe omul care practică așa ceva neavând premisa necesară. Aceasta constă în conduita de viață în ansamblul ei, în puritatea ei. Un factor esențial al acestei conduite este „*cumințenia vigilentă*“. Ea se continuă în meditație, dobândind prin asta cea mai mare cuprindere. *Conștiința [Bewußtheit]* penetrează corporalitatea, luminând inconștientul până în ultimele sale cotloane. În orice caz, principiul atât al etosului, cât și al meditației și al speculației este de a împinge luminarea până la fondul ultim. Treptele de meditație nu trebuie să fie beția simțurilor, extazul, trăirea unor stări bizare ca cele provocate de hașiș și opium, ci trebuie să însemne cea mai limpede [*hellste*^a] cunoaștere, întrecând în limpezime luminoasă [*Helligkeit*^a] orice stare normală de conștiință, și asta prin concretețea reprezentării, și nu prin simplă părere despre ceva. Cerința atotcuprinzătoare este aici aceasta: să nu lăsăm nimic care să somnoleze în inconștientul nostru și care să desfășoare apoi cu noi un joc funest; să urmărim tot ceea ce facem și percepem cu cea mai trează conștiință.

De aceea autenticitatea în gândirea celor mai profunde lucruri ca și în toate acțiunile și cuvintele cotidiene era o cerință fundamentală adresată călugărilor budiști. Exigențele lor mai impuneau și castitatea, evitarea băuturilor amețitoare, să nu fure, să nu rănească nici o ființă (*ahimsa*) – la care se adăugau patru moduri de atitudine lăuntrică: iubirea (prietenia), mila, participarea la bucuria celui alt, imposibilitatea în fața a ceea ce e impur și rău. Prin

a *Hell, Helligkeit*, termeni pe care K. Jaspers îi folosește în repetate rânduri în această lucrare, au pentru filosoful german deopotrivă ambelc semnificații (delumină și limpezime). În traducere am folosit alternativ, după caz, „limpede“ sau „luminos“, și uneori, când mi s-a părut necesar, ambii termeni alăturați.

meditație, aceste patru „incomensurabile” se propagă în infinit. Ele constituie atmosfera acestui fel de existență: nesfârșita blândețe, nonviolența, vraja care le atrage pe animale îmblânzindu-le sălbăticia, mila, starea de spirit prietenoasă față de tot ce e viu, față de oameni și animale, ca și față de zei.

Textele abundă în povești miraculoase și magice, care aici ca și pretutindeni sunt legate de această formă de mistică. Buddha însă spune: adevărata minune o face cel ce-i conduce pe alții la credința dreaptă și la purificarea lăuntrică, cel care dobândește pentru sine meditația, cunoașterea, eliberarea. În schimb, multiplicările propriei persoane, zburatul prin aer și mersul pe apă, citirea gândurilor și altele asemănătoare le sunt comune deopotrivă persoanelor pioase și saltimbancilor.

3. *Învățătura așa cum a fost ea enunțată.* – Învățătura lui Buddha din texte se prezintă și sub forma unei cunoașteri expuse în mod inteligibil pentru starea normală de conștiință, în propoziții și în succesiuni raționale de idei. Partea ciudată a acestei cunoașteri rămâne, ce-i drept, faptul că se raportează la originea ei aflată în adâncirea într-o stare de conștiință intensificată. Dar dacă certitudinea înțelegerii lucrurilor izvorăște de-acolo, din contemplația transcendentă în starea de deplină extincție a sinelui, în schimb conținutul acestei certitudini s-ar părea că este totuși accesibil gândirii în starea normală de conștiință. În locul unei percepții transcendente, în prelegerile didactice se desfășoară un discurs conceptual. Se simte în ele o plăcere a noțiunilor, a abstracțiunilor, a enumerărilor, a speculațiilor, ce ține întru totul de tradiția filosofică indiană și se nutrește din ea. Dacă însă această învățătură a lui Buddha e comprehensibilă și fără transcendență, ea totuși rămâne fără efect în acest mod. Gândirea înțeleasă ca gândire rațională a conștiinței noastre limitate nu este vasul

care să poată capta satisfăcător acest conținut. Căci ce înseamnă acest conținut, asta se dezvăluie abia în acea gândire a meditației adâncite în sine, a cărei versiune rațională nu poate fi decât un palid reflex și o trimitere la ea. De aceea nu trebuie să uităm de originea și corelațiile acestei cunoașteri atunci când reflectând asupra ei ne-o însușim în simplitatea ei rațională.

a) *Perspectiva lui Buddha asupra ființării în lume e exprimată în adevărul despre suferință:*

„Acesta-i adevărul despre *suferință*: nașterea e suferință, bătrânețea e suferință, boala e suferință, a fi legat de cei neubiți e suferință, a fi despărțit de cei iubiți e suferință, a nu dobândi ce-ți dorești e suferință.

Acesta-i adevărul despre *apariția suferinței*: setea e cea care duce la renaștere, dimpreună cu plăcerea și dorința, setea de plăceri, setea de devenire, setea de vremelnicie.

Acesta-i adevărul despre *suprimarea suferinței*: a suprima această sete prin nimicirea deplină a dorinței, a o lăsa să se îndepărteze, a se lepăda, a se desprinde de ea, a nu-i oferi adăpost.

Acesta-i adevărul despre *calea suprimării suferinței*: este Cărarea nobilă cu opt brațe care se cheamă: credință dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viață dreaptă, năzuință dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă.“

Acest fel de a înțelege lucrurile nu decurge din observarea unor realități izolate ale ființării în lume, ci din contemplația în ansamblu. El nu reprezintă o stare de spirit pesimistă, ci o contemplare cognitivă a suferinței atotcuprinzătoare. Contemplarea se manifestă într-o stare de spirit senină, căci prin cunoaștere se produce eliberarea. Acestei contemplări îi este cu puțință să formuleze în liniște, în mereu alte variațiuni, starea ființării în lume:

„Totu-i în flăcări. Ochiul e în flăcări, lucrurile vizibile... Cum de s-a aprins totul? Datorită focului dorinței, a focului urii, datorită nașterii, bătrâneții, morții, durerii, jeluirii, suferinței, amărăciunii și deznădejdiei s-a aprins totul.“

Dar cauza ultimă este aceasta: oamenii, ca și tot ce-i viu, se află într-o stare de orbire, de neștiință, sunt înșelați de lucrurile de care se agață, de ceea ce nu este niciodată, ci se află mereu într-un du-te-vino absolut vremelnic, în neîncetată devenire.

De aceea nici nu există decât o singură eliberare: suprimarea neștiinței prin cunoaștere. Nu în detalii, nu pe ici-colo trebuie cunoașterea să schimbe ceva. Ci numai starea fundamentală a contemplației înseși, cu perspectivă asupra întregului, poate să producă o dată cu transformarea ei și mântuirea. Mântuirea aceasta constă în eliberarea omului de felul său de a se agața de lucruri, în desprinderea sa de tot ceea ce-și dorește în deșert, spre a putea astfel dobândi înțelegerea asupra stării, a originii, și a anihilării acestei întregi ființări în lume. Neștiința în sine, orbirea, înlănțuirea în vremelnicie, cramponarea de aceasta reprezintă originea, iar cunoașterea desăvârșită – anihilarea acestei ființări în lume.

b) Această corelație, *aparitia ființării marcate de suferință* datorită neștiinței, și reanularea ei prin dobândirea cunoașterii, e reflectată ca interdependență cauzală într-o serie cu multiple verigi – în așa-numita „*formulă cauzală*“:

„Din neștiință apar configurările; din configurări apare conștiința; din conștiință apar numele și corporalitatea; din nume și corporalitate apar cele șase regiuni ale simțurilor; din cele șase regiuni ale simțurilor apare atingerea; din atingere apare senzația; din senzație apare setea; din sete apare înșfăcarea; din înșfăcare apare devenirea; din devenire apare nașterea; din naștere apar

bătrânețea și moartea, durerea și jeluirea, suferința, amărăciunea și deznădejdea.“

Această relație cauzală formată din douăsprezece verigi [brațe] ni se pare foarte stranie. Interpretarea dată: aici nu e vorba despre vreun proces cosmic al devenirii universale în general, ci doar despre ciclul marcat de suferință al reîncarnărilor (*samsāra*). De nelecuit sunt boala, bătrânețea și moartea. Ce trebuie să existe pentru ca să se-ntâmple astea? Nașterea. De unde provine nașterea? Din devenire..., și tot așa mai departe până ce se ajunge la prima cauză – neștiința. Dacă acum vom parcurge în sens invers seria, pornind de la această origine, atunci din neștiință decurg configurările (*sanskāra*), adică forțele modelatoare inconștiente care clădesc casa vieții. Acestea provin din viața anterioară, producând în viața actuală mai întâi conștiința; aceasta percepe totul în nume și în figura corporalului cu ajutorul celor cinci regiuni ale simțurilor în care se subîmparte. Urmează atingerea, de aici senzația, apoi de aici dorința și înșfăcarea. La rândul ei aceasta e în viitor cauza devenirii (în chip de *karma*), ducând apoi la o nouă naștere, la bătrânețe și moarte. Aceasta-i învățătura cu privire la care se spune: „Despre adevărurile ce izvorăsc dintr-o cauză, despre cauza lor, și despre cum sfârșesc ele – aceasta-i învățătura lui Buddha.” Tot ceea ce este, este geneză condiționată.

Cunoașterea lanțului cauzal și a cauzei ultime poate suprima întreaga această cumplită nălucire. Dacă neștiința e suprimată, atunci de aici urmează suprimarea întregului lanț cauzal apărut din neștiință, și anume în ordinea verigilor.

În această învățătură e obiectivată semnificația cunoașterii iluminate pe care se fondează orice mântuire. Această cunoaștere în sine nu e doar o știință despre ceva,

ci o făptuire, și anume o făptuire absolută. Ea este identică cu anularea ființării nemântuite în lume. Nu sinuciderea o poate anula, căci astfel ea n-ar face decât să se continue prin noi renașteri cu noi suferințe și moarte. Ea nu sfârșește decât prin și în cunoaștere.

Nu e pusă și întrebarea: de unde provine neștiința din început, din care se succed apoi toate verigile nefericirii? Nu se discută nimic despre ceea ce ar putea apărea ca un caz analog cu păcatul originar – prăbușirea antediluviană dintr-o stare de desăvârșire eternă, în neștiință. S-ar părea însă că pentru gândirea care caută reprezentarea în concretețe [*vorstellendes Denken*], care se interoghează în continuare asupra verigilor șirului, această cădere trebuie concepută ca un eveniment prin care se declanșează nemântuirea [*Heillosigkeit*]. Dar aici sfârșește într-adevăr interogația budistă. Acestei cunoașteri îi e de ajuns că a descoperit certitudinea eliberării. Acel eveniment, oricare ar fi cauza, oricum nu e înțeles ca o vină; la drept vorbind, cine-ar putea fi vinovat aici?

c) Iar aceasta-i următoarea întrebare: ce este acest „cine”? Ce este sinele? Cine sunt eu? Există cu adevărat un „eu”? Răspunsurile pe care le dă Buddha sunt uimitoare. *El neagă sinele.*

Învățătura e formulată astfel: nu există sinele. Ființarea în lume se compune din factori care figurează în verigile lanțului causal, și anume din cele cinci simțuri și din obiectele lor (corporalitatea, senzația [*Empfindung*], percepția [*Wahrnehmung*]), mai departe apoi din forțele modelatoare inconștiente (*samskāra*) care sunt active în predispoziții, impulsuri, instincte, adică în puterile constructive ale vitalității, – și în cele din urmă din conștiință. Toți acești factori se dizolvă în moarte. Ca unitate și fond median ei nu dispun de un sine, ci de *karma* care prin renaștere creează o nouă reunire vremelnică.

Dar formularea aceasta ascunde un înțeles care în alte contexte și cu aceleași noțiuni e formulat în mod decis. Acolo Buddha nu neagă eul, dar arată cum nici o gândire nu răzbate până la eul propriu-zis. „Corporalitatea nu-i sinele... senzațiile nu-s sinele... reprezentările... configurările – forțele modelatoare inconștiente – nu-s sinele... cunoașterea – conștiința spirituală pură nu-i sinele... (nu constituie o unitate invariabilă a eului). Ceea ce e supus transformării, asta nu-i al meu, asta nu-s eu, nu-i sinele meu.” Așadar ceea ce nu-i sinele e conceput aici prin raportare la un sine propriu-zis. Întrebarea cu privire la acesta rămâne deschisă, ne este însă indicată direcția unde se afla sinele propriu-zis. Nu-i gândit de-a dreptul ca atare, sinele suprapunându-se cu *nirvāna*.

În descrierea treptelor meditației se vorbește despre trei trepte ale sinelui: mai întâi de sinele ca fiind acest trup; – în al doilea rând, de sinele ca trup spiritual care în timpul meditației e extras din trupul fizic „precum firicelul din tulpină“, el aparținând sferei formelor transcendente; – în al treilea rând, de sinele „nemodelat, constituit din conștiință“, care aparține nemărginirii eterului cosmic. Aici devine limpede că fiecare sine îi aparține câte unei trepte de meditație. Are valabilitate ca atare, dar nu este în sine. Nu apare aici nici un sine „propriu-zis“. Pentru existența senzorială, trupul este eul. Pe prima treaptă a meditației eul spiritual, non-corporal, eteric întrupat dobândește realitate, iar cel anterior dispare în neființă. Spiritualitatea aceasta este și ea la rândul ei anulată în sferele superioare. Nici în meditație nu pare că eul ar fi negat, ci mai degrabă el apare distinct în relativitatea sa, și prin aceasta pe trepte diferite. Eul propriu-zis nu e atins decât pe cea mai înaltă treaptă, care se suprapune cu *nirvāna*.

Dacă așadar învățătura nu poate să ne spună, ori pur și simplu nu ne spune, ce este eul însuși, se pune atunci

întrebarea: cine are parte de mântuirea eliberării? Cine e salvat? Nu un eu, nu un sine, nu omul în parte?

Persistă în texte această tensiune, existentă în obiectivarea celor gândite între propozițiile: nu există eu, – și: în existențele anterioare am fost cutare și cutare. În acest caz legătura dintre existențele renăscute este atunci pe de-o parte o *karma* impersonală, care – ca Unul – face ca ființarea în lume a celor vii să apară de fiecare dată din nou, iar pe de alta mai este și amintirea datorită căreia existența actuală o consideră pe cea precedentă ca fiind identică cu sine.

d) *Ce este cu adevărat?* – Fluxul devenirii, care niciodată nu este ființare. Aparența eului, care în realitate nu e un sine. Ce este, aceea este laolaltă și amăgire și neștiință și nemântuire. Devenirea este lanțul existențelor de moment, așa după cum sunt ele concepute de budismul de mai târziu –, ea este ca pură instantaneitate [Momentanheit] a neființei a tot ceea ce pare să fie. Nu există nimic care să se mențină, nimic care să rămână identic cu sine. Nicăieri nu există un punct fix. Eul sau sinele reprezintă amăgirea produsă de ceva vremelnic și în permanentă schimbare, care se consideră a fi un eu.

Nimic altceva nu stă la baza fluxului devenirii și a aparenței eului. Dar ambele trebuie abolite spre a trece în ceva de o cu totul altă natură, referitor la care își pierde valabilitatea toate acele forme de gândire aflate în sfera acestei amăgitoare deveniri și ființări în eu. Acolo nu mai e valabilă nici ființarea, nici neființarea. Această stare i se arată cunoașterii iluminate și e atinsă în *nirvāna*.

e) *Cunoașterea* înseamnă contemplație clarvăzătoare pe treapta cea mai înaltă a meditației. Dar cunoașterea reprezintă și în starea normală de conștiință iluminarea gândirii ce transformă întreaga conștiință a ființării și întreaga conștiință de sine.

Acestei cunoașteri i se înfățișează lumea acelei *samsāra*, toate sferile universului și căile renașterilor de la elemente și până la sferile divine și regatele infernale. Această cunoaștere vede cauza și mersul suferinței, vede tot ceea ce cuvintele învățaturii nu ne comunică decât într-un mod impropriu.

„

Cum arată această cunoaștere aflăm din pilde: „E ca și atunci când ai în față un iezor cu apă curată, limpede, netulburată de nimic. Cel ce stă la malul lui și nu e orb, distinge în el scoici de mărgăritar și alte scoici, prundișul și peștii.“ Așa cum vede ceva acest iezor, așa vede și inițiatul universul până în străfundurile ultime și în cele mai amănunțite fenomene particulare ale sale. Astfel „călugărul al cărui spirit a ajuns să fie iluminat, eliberat de pâcla individualului, receptiv, de neclintit, își îndreaptă privirea într-acolo.“ Privirea lui străpunge perspectiva legată de ființarea în vremelnicie pentru a ajunge la acea perspectivă superioară asupra ființării, datorită căreia el vede lămurit în fața ochilor suferința, originea și suprimarea suferinței. Astfel atinge el „rodul pământesc al vieții spirituale“.

f) *Nirvāna*. – În fața acestei cunoașteri se deschide *nirvāna*, adică eliberarea definitivă și acel ceva, înspre care se produce eliberarea. Dar cum poate vorbi Buddha despre *nirvāna*?

Dacă vorbește, el trebuie s-o facă aflat în spațiul conștiinței amăgitoare. Dacă vorbește despre *nirvāna*, ea devine sau o ființare sau nimic.

Verbalizarea trebuie să adopte aici un caracter cu totul special: să exprime ceva care pentru genul nostru de păreri orientate asupra obiectelor nu înscamnă nimic, – și prin asta totuși să exprime tot ceea ce e cu adevărat esențial. Dar în ce constă aceasta?

Am aflat de pe-acum că la baza aparentei deveniri și a sinelui nu se află nimic. Nu există puțință de scăpare pe acest fond, și nici într-un tărâm de dincolo. Dar devenirea și sinele pot totuși să fie suprimate în ansamblul lor, trecând în acel ceva unde o dată cu aparența sfârșește și gândirea pe care ne-o exercităm în lăuntrul sferei ființării noastre în lume.

Trebuie ca aceste paradoxuri de neconceput pentru gândirea logică să ne fie prezente în minte dacă vrem să simțim sensul cuvântărilor despre *nirvāna*. Câteva exemple:

„Există un lăcaș, unde nu e nici pământ nici apă, nici lumină nici aer, nici nesfârșirea spațiului nici nesfârșirea rațiunii, nici orișice-ar fi, nici suprimarea deopotrivă a reprezentării ca și a nonreprezentării... E fără de temelie, de urmare, de reazem: acesta-i sfârșitul suferinței.“

„Există un lăcaș... Nu numesc asta venire, nici plecare, nici stare, nici năzuire, nici naștere. E fără de temelie, fără reazem. Acesta-i sfârșitul suferinței... Ceea ce nu se agață de nimic, nu se clatină. Unde nu e clătinare e liniște. Unde e liniște nu e plăcere. Unde nu e plăcere nu e venire și plecare... aici nu-i nici moarte și nici naștere... nu-i nici un aici, nici un dincolo, nici un între-una-și-alta. Acesta-i sfârșitul suferinței.“

E inevitabil ca aici să apară forme de gândire specifice în genere speculației asupra ființării. Despre *nirvāna* se afirmă că este nondualitate, nici ființare nici neființare (ca în *Upanișade*), necognoscibilă în lume cu mijloacele lumii, din această cauză nefiind obiect al cercetării ci al certitudinii ultime celei mai intime. „Există un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un nealcătuit. Dacă n-ar exista asta, nu s-ar putea imagina nici o scăpare“ (ca la Parmenide). Dar a vorbi despre această eternitate înseamnă să ratezi tocmai prin verbalizare ținta ce-ar trebui nimerită.

Aici întrebările încetează. Cine continuă să mai întrebe, primește următorul răspuns: „N-ai știut să respecti limitele interogației. Căci în *nirvāna* transformarea sfântă își află temelia sigură; *nirvāna* e ținta ei finală, *nirvāna* e sfârșitul ei.” De aceea, celui care n-a atins *nirvāna* nu-i rămâne decât tăcerea și acceptarea limitelor sale: „Pe cel ajuns să se împărtășească din liniște nu-l mai măsoară nici o măsură. Nu există cuvinte să poți vorbi despre el. Nimicit a fost tot ceea ce gândirea ar putea pătrunde: tot astfel nimicită a fost și orice cărare a vorbirii.”

g) *Nu o metafizică, ci o cale a mântuirii.* – Toate gândurile relatate se referă la eliberare. S-o spunem încă o dată: Buddha nu se-nfățișează ca învățător al unei științe, ci ca propovăduitorul căii mântuirii.

Terminologia căii mântuirii e extrasă din medicina indiană: constatarea suferinței, simptome și cauze, punerea problemei dacă suferința e vindecabilă, indicarea căii de tămăduire. Comparația aceasta e deseori prezentă în filosofie (la Platon, la stoici, la Spinoza).

Buddha respinge acea cunoaștere care nu e necesară mântuirii. Iată, de exemplu, câteva enunțuri cu privire la care nu a dat nici o lămurire, și implicit și câteva din întrebările pe care le-a respins: „Lumea este veșnică” și „Lumea nu este veșnică”, sau: „Lumea e limitată”, „Lumea e nelimitată”, sau: „Desăvârșitul este după moarte”, „Desăvârșitul nu este după moarte”.

Buddha consideră chiar dăunătoare tratarea teoretică a unor probleme metafizice. Ea ajunge să fie o nouă încătușare, deoarece gândirea metafizică se agață tocmai de acele forme de gândire, din care a te elibera înseamnă chiar calea spre mântuire.

Accasta se vădește în ceartă și dispută. Deosebirile de păreri îl tentează pe om să considere că poziția proprie e unica poziție justă. Oamenii se declară unii pe alții drept nerozi, discută în contradictoriu fiind dornici de aplauzele celorlalți, își ridică fruntea cu semeție atunci când au ieșit învingători. În astfel de ocazii omul recurge, abandonându-le succesiv, când la un argument, când la altul, după toana lui de moment și rob al acesteia, situându-se acum pe o poziție, iar ceva mai târziu pe o alta, aidoma maimuței ce sare din cracă-n cracă. Iar cearta-i fără de sfârșit.

Dar esențial în ce privește refuzul de a răspunde întrebărilor metafizic-teoretice este următorul fapt: ele nu sunt utile pe drumul spre *nirvāna*. Ele îl rețin pe om din drum, îl fac să scape prilejul mântuirii.

„E ca și când un bărbat ar fi rănit de o săgeată otrăvită, iar prietenii săi ar chema medicul. Dacă însă acel bărbat ar zice: «Nu voi lăsa să mi se scoată săgeata din rană atât timp cât nu-l cunosc pe cel care a tras în mine, cât timp nu cunosc arcul cu care a tras în mine», omul acela ar muri mai înainte să afle ceea ce vrea. Tot astfel stau lucrurile și cu cel care ar spune: «Nu voi păși ca învățăcel al Iluminatului pe calea sfințeniei atât timp cât Iluminatul nu-mi va lămuri înțelesul cuvintelor „Lumea e veșnică“...». Mai înainte ca Desăvârșitul să poată lămuri aceasta, omul acela ar muri. Fie acum că e întemeiată părerea: «Lumea e veșnică», ori însă părerea: «Lumea nu e veșnică» – oricum ar sta lucrurile, fapt e că există naștere, există bătrânețe, există moarte, există suferință și jeluire, durere, amărăciune și deznădejde, despre care vă propovăduiesc că pot fi biruite încă de-aici de pe acest pământ. Lăsați dar ce nu vi-am lămurit, nelămurit să rămână.“

Dar dacă nu le împărtășește aceste lucruri, nu înseamnă și că el nu le-ar ști, le spune Buddha. Puterea tăcerii, care a jucat în viața lui Buddha un rol atât de mare, se dovedește aici a fi de un efect miraculos în comunicarea gândirii sale. Neatingerea de cauza ultimă a lucrurilor face ca aceasta să rămână o problemă deschisă. Nonverbalizarea nu o face să dispară, ci dimpotrivă, să fie percepută ca un teribil fundal. Se consideră că e cu puțință să găsești – aflându-te în lume – calea pe care pășind, lumea dispăre. Buddha le împărtășește oamenilor știința privitoare la mersul pe acest drum. Dar din moderație el le refuză cunoașterea despre ființarea în ansamblu.

4. *Problema noului în învățătura lui Buddha.* – Nu a existat nimic nou în mod special în învățăturile lui Buddha, în terminologia, în formele de gândire, în reprezentările, în activitatea sa. Existaseră și până atunci asceți și comunități de asceți, și tehnica vieții într-un ordin monahal. Sihaștrii din pădure puteau proveni din toate castele, fiind recunoscuți drept sfinți indiferent de originea lor. Exista și mântuirea prin cunoaștere. Exista yoga (calea treptelor meditației). Existau și reprezentările despre cosmos, eoni și lumea zeilor, pe care Buddha le-a preluat ca atare. Învățătura în ansamblul ei poate lăsa impresia unei desăvârșiri a modului de viață indian întemeiat pe transcendență, a unei încheieri a filosofiei indiene.

Categoria „noului” ca măsură a valorii ne este proprie doar nouă, occidentalilor moderni. Dar chiar dacă lipsa de noutate se confirmă până în detaliu în cadrul acestui fenomen atât de însemnat pe care l-a reprezentat apariția lui Buddha, chiar și în acest caz tot va trebui să considerăm ca pe ceva nou ceea ce avea să exercite o influență atât de colosală.

a) În început se găsește *personalitatea plină de forță a lui Buddha*. Legende despre el ne fac să simțim efectul

nemaipomenit exercitat de acest om real. El îi arată omului ce trebuie să facă. Dar totodată lasă deschisă problema a ceea ce cu adevărat este în ansamblul ființării și al neștiinței. Și tocmai prin aceasta pare să subjuge Sakyamuni (Taciturnul din neamul sākya).

Viața și-o modelează printr-o uriașă încordare a voinței. În legenda despre noul-născut, înțeleptul Asita prezice că el va deveni fie un stăpânitor al lumii, fie un Buddha. Dar Buddha considera că voința de a cuceri lumea, de a o modela, nu reprezintă de fel voința deplină și suverană a omului. Aceasta nu există decât acolo unde omul se biruie pe sine, nu se lasă înrobitor nici de sine însuși, și nici de însărcinările lumii. „Să înfrângi mândria eului sfidător, asta-i cu adevărat fericirea supremă.”

Desăvârșita biruire de sine nu lasă să se mai întrevadă nimic din strădania încordată ce-a fost depusă în acest scop. Viața spiritualizată a lui Buddha, eliberată de dependențele de senzorialitate, de interesele ființării în lume, de dependențele față de sine însuși și de mândria sa, ni se arată în noblețea, în răceala senină și nesfârșita blândețe a firii sale. El păstrează distanță față de sine în toate realitățile sale pe care și le-a înfrânt, și distanță față de oameni, de ale căror viață personală și ascunzișuri individuale nici nu se atinge. În stadiul în care se găsește el la maturitate, Buddha nu mai cunoaște căutarea. Este de o seninătate de netulburat, vede cu limpezime atotluminătoare tot ceea ce este și se petrece în mod necesar, vede asta fără stăruință și încordare din partea sa. El însuși a devenit impersonal: nenumărați alți Buddha au mai făcut în trecut și vor mai face în viitor ceea ce el face acum. E de parcă ar dispărea ca individ printre nenumăratele mulțimi ale unor Buddha asemenea lui. El este acest Buddha unic, dar numai ca o simplă repetare. „Fără casă și cămin, cu spiritul desprins de lume, astfel pășesc, intangibil pentru făpturile omenești.” Pe Buddha

nu-l poți recunoaște: „Pe el, pe Buddha care străbate infinitul, pe cel fără de urmă, cum l-ați putea oare sesiza?”

De această imagine a personalității lui Buddha ține și lipsa oricăror trăsături caracteristice. Lipsește ceea ce-i este propriu, înconfundabil, lipsesc manifestările personale. Nu există deosebiri fundamentale între Buddha și discipolii săi smeriți, și nici între discipoli între ei. Cu toții sunt mici Buddha. Buddha apare ca tip, nu ca personalitate. Iar el se confruntă cu alte tipuri – cu cei răi, cei necredincioși, cu sofiștii. Ne aflăm aici așadar în fața paradoxului că personalitatea lui și-a exercitat influența prin dispariția tuturor trăsăturilor individuale. Negarea eului constituie un principiu fundamental al acestui adevăr. Experiența fundamentală trăită de Buddha n-a fost aceea a unei ființări individuale istorice, ci aceea a adevărului aflat în extincția sinelui. Este vorba aici de forța unei personalități lipsite de conștiința individualității așa după cum o au occidentalii ori chinezii.

b) Nou este faptul că *Buddha a făcut pe de-a-ntregul și radical* ceea ce în particular și în mod condiționat se mai făcuse și înaintea lui. A renunțat la tradiție cu autoritatea ei, mai ales în ce privește castele și puterea supremă a zeilor. Nu le-a combătut, le-a admis ca pe niște realități în mersul lumii. Dar cu toate că nu le-a respins, le-a făcut să devină neesențiale.

Radical a fost modul în care li s-a adresat *tuturor*. Ceea ce avusese valabilitate pentru anumiți indivizi izolați, devine acum posibil pentru oricine. Ceea ce se petrecuse până la el în mici grupuri de sihaștri din pădure, se încerca acum să fie aplicat în mod public – în orașe și în timpul peregrinărilor, printre oameni – de niște comunități monahale la care mulțimea dădea năvală. S-a produs o nouă realitate existențială: viața dusă de mari cete de călugări care se întrețineau din cerșit; grija materială pe care

adeptii laici le-o purtau celor care înfăptuiau în absolut învățătura, ducându-și viața în sărăcie, castitate și lipsindu-se de țară și de lume.

Practic majoritatea călugărilor proveneau din rândul celor două caste superioare. Rolul cel mare îl joacă „tinerii nobili”. Buddha însuși se trage dintr-un neam ales. Conform cu învățătura de mai târziu a budismului, un Buddha nu se poate naște decât ca brahman sau ca nobil. Budismul a fost o învățătură aristocratică și a rămas astfel, în sensul că numai oamenii de un nivel spiritual superior îl pot înțelege. Dar faptul că mesajul li se adresează de principiu tuturor celor care dispun în acest sens de înzestrarea corespunzătoare, și anume oamenilor în general, asta reiese din îndrumarea dată de Buddha ca fiecare să învețe cuvântul lui Buddha în propria sa limbă.

Pentru întâia oară în istorie a devenit astfel posibilă ideea de umanitate precum și o religie universală. Barierele de castă, de neam, ale oricărei apartenențe la un fundal istoric în lăuntrul unei orânduiri sociale, au fost sfărâmate. Ceea ce fusese până atunci în India un adevăr păzit cu grijă pentru cei care aveau privilegiul lui, avea acum să ajungă adevărul împărtășit tuturor în mod public.

Dacă vom compara această învățătură cu religiile universale de mai târziu ale stoicilor, ale creștinilor, ale islamului, vom observa că trăsătura distinctivă a lui Buddha este că el avea în vedere nu doar toți oamenii, ci în general orice formă de viață, zei ca și animale, că socotea că mântuirea pe care o descoperise îi privea pe toți.

A te adresa tuturor e totuna cu a te adresa fiecăruia în parte. Alegerea făcută de Buddha și viața decurgând de aici au ajuns să constituie un model: acela al ieșirii din sfera legilor casei, ale familiei, ale societății. Fiecăruia om care-l ascultă el i se adresează ca unuia care potențial se situează la fel de pe din afară: asta nu depinde decât de propria-ți

decizie. Prin neîndurătorul lui sau-sau, Buddha îl revendică pe om în întregime. Ceilalți își pot dobândi merite ca adepți laici, și mai ales prin susținerea materială a călugărilor, dar abia prin renașterea într-o nouă existență ei vor avea șansa unei mântuiri superioare. Buddha i se adresează individului în parte, aceluia care are această putință și care crede cu adevărat și în mod nelimitat, îndemnându-l să pășească pe dată, neîntârziat, încă din această viață, pe Cărarea mântuirii.

În măsura în care omul îl urmează, interioritatea îi e solicitată și determinată să coboare în adânc pe un drum tot mai impracticabil pentru ceilalți, prin formule și revelații de înțelesuri în care fondul ultim, decisiv, continuă totuși să păstreze muțenia.

Dar credința acestei căi de mântuire e o știință. Când Buddha a respins universul speculativ tradițional de idei ca pe un domeniu al disputelor inutile și dezastruoase, el totuși a menținut principiul acestei filosofii indiene, că mântuirea în sine reprezintă o știință, că eliberarea înseamnă cunoaștere și că e atinsă chiar prin aceasta. De aceea el a respins jertfele, rugăciunea și tehnicile magice, adresându-se dimpotrivă fiecărui om în parte, care el singur va trebui să dobândească cunoașterea prin gândire, prin modul de viață, prin adâncirea în meditație.

Buddha i s-a adresat omului în parte și a predicat în cercuri restrânse. Prelegerea didactică și discuțiile pregăteau acea înțelegere a lucrurilor pe care fiecare trebuie s-o dobândească prin propria sa lucrare. Ne-a fost adeseori descris cum puterea cuvântului lui Buddha ușura acest proces, cum învățăceilor, fiecăruia în parte, li se deschideau ochii: „E minunat, uimitor, e de parcă faci să se ridice ceva aplecat în jos (îndrepti ceva strâmbat) sau dezvălui un lucru ascuns (dezvelești lucruri acoperite), sau îi arăți celui rătăcit

drumul, sau aprinzi o lumină în beznă – astfel și-a vestit 'mântul învățătura în felurite chipuri."

c) Deoarece propovăduirea învățăturii i se adresează omului în parte și tuturor în parte, deoarece ea se știe pe sine ca o lumină ce trebuie s-ajungă în lume și să lumineze pretutindeni, un alt element nou îl constituie și *voința misionară* conștientă. De aceea a întemeiat Buddha încă de la început comunitatea monahală, care e deopotrivă ambele: cale a mântuirii pentru omul în parte, și răspândirea învățăturii în peregrinările prin lume.

Pentru misiune e importantă concentrarea gândurilor asupra esențialului. Ideile fundamentale trebuie formulate cu o extraordinară simplitate și tot mereu repetate, pentru a avea efect. Forța comunicativă și-o dobândesc cu ajutorul pildei, al aforismului, al poeziei și apelând la fondul iconografic bogat conservat de tradiție – croind din elemente tradiționale veșmântul acelor idei fundamentale.

b. *Istoria influenței exercitate de învățătură.* – Răspândirea, și prin aceasta transformarea și ramificarea budismului, constituie o temă majoră a istoriei religiilor din Asia (Köppen, Kern, Hackmann; iar în Chantepie: Sten Konow, Franke, Florenz). Cu excepția unei singure dăți, când din inițiativa unui suveran puternic (Așoka) învățătura lui Buddha a fost promovată în mod deliberat, propagarea ei este în ansamblu un formidabil proces care se petrece pe tăcute.

Textele ne frapează prin singularitatea unei stări de spirit, care sub această formă n-a mai apărut nicăieri altundeva în lume, găsindu-și acum ecoul în vasta întindere a Asiei. O nouă atitudine în fața vieții și o predispoziție metafizică fundamentală devin o componentă a vieții Chinei și Japoniei, și îmblânzesc popoarele Tibetului, Siberiei, Mongoliei.

Dar s-a petrecut ceva foarte straniu. În India, care l-a produs, budismul s-a stins din nou. În măsura în care India,

dintr-un copleșitor instinct, a vrut să rămână indică, să trăiască adică în caste împreună cu vechii zei în cadrul totalității gândite filosofic, budismul a dispărut acolo. El fusese conceput în plan universal-uman, se înstăpânise timp de secole pe mari porțiuni ale Indiei, și a continuat să țintească universal-umanul și atunci când s-a stins în India fără violență în decurs de un mileniu. Pretutindeni în Asia el a devenit eliberatorul unei zone sufletești de profunzime, care somnolase până atunci, – dar pretutindeni a fost și combătut și împins deoparte atunci când năzuințele naționale ale popoarelor căutau să-și croiască un drum (în China și Japonia).

În secolele din jurul nașterii lui Hristos, budismul s-a scindat într-un budism de nord și unul de sud, în mahāyāna (Marele vehicul pentru traversarea apelor *samsāra*-ei înspre țara mântuirii) și în hinayāna (Micul vehicul). În raport cu hinayāna, formă într-un mai înalt grad originară și pură, mahāyāna apare ca o prăbușire în sfera întruchipărilor religioase. Ciudat este că de-a lungul timpurilor hinayāna, care continuă să existe până astăzi în Ceylon și peninsula Malacca, a conservat în principal tradiția fără a aduce ceva nou, în timp ce mahāyāna intră într-o fază de dezvoltare formidabilă, în virtutea căreia nu numai că sunt satisfăcute necesitățile religioase ale maselor, dar și filosofia speculativă sublimată cunoaște o nouă înflorire. Hinayāna poate apărea ca o îngustare, mai întâi din cauza menținerii rigide a canonului o dată stabilit, iar apoi și din cauza accentului pus pe desăvârșirea individuală până la atingerea stadiului de arhat. Mahāyāna în schimb se deschide aproape nelimitat în fața a ceea ce pentru început mai reprezintă alteritatea și noul, ținând în modul cel mai hotărât la mântuirea tuturor ființelor, nu doar la mântuirea individuală. În mahāyāna sunt dezvoltate unele nuclee ideatice ale lui Buddha, pe care hinayāna

le-a neglijat – mai ales hotărârea lui Buddha ca din milă față de lume și spre salvarea zeilor și a oamenilor, să li se dedice tuturor în orice mod eficient cu putință. În mahāyāna găsim și germeni ai ideilor sublime care cu mult mai târziu, în sânul sectelor mahāyānite, au fost gândite sub toate aspectele de Nāgārjuna și de alții.

Totuși, ceea ce este esențial în procesul mării dezvoltări înregistrat de mahāyāna este faptul că filosofia Cărării mântuirii a lui Buddha a fost transformată într-o religie. Vom descrie în mod succint cum se prezintă aceasta în raport cu învățătura lui Buddha:

a) *Autoritate și supunere.* – O dată cu întemeierea ordinului monahal fusese fondat și sentimentul de apartenență la o comunitate a celor care, fiecare pentru sine, urmau să ajungă la mântuire prin cunoaștere. Curând însă fideliile lui Buddha au încetat să mai gândească pe proprie răspundere, și au acceptat o autoritate trăind practic în supunere față de aceasta. Ei își aflaseră „refugiul în Buddha, în învățătură, în comunitate”.

b) *Disparația credinței în propriile forțe. Buddha se transformă în Divinitate.* – Conform cu învățătura lui Buddha, nu rugăciunile, harul, jertfele și actele de cult îi aduc omului mântuirea, ci numai cunoașterea. Aceasta în sine chiar este mântuirea. Ce-i drept, nu e vorba de o cunoaștere sub forma unei științe raționale pe care omul să și-o poată iute însuși prin intermediul limbii, ci de cunoașterea ca iluminare. Dar aceasta îl eliberează pe om nu abia prin consecințele ei, ci chiar prin ea însăși. Această modalitate de a ști este de pe acum mântuire prin faptul că se percepe pe sine însăși drept mântuire. Știe că o dată cu aceasta e eliberată de dorință, de devenire, de suferință.

De aceea Buddha își încheie relatarea cu privire la cunoașterea sa iluminată („Nimicită e renașterea, împlinită-i

transformarea sfântă, împlinită datorită, nu mă voi mai întoarce în această lume“) cu propoziția: „Asta am ajuns să cunosc.“

Orice călugăr care a atins cunoașterea are dreptul să li se adreseze puterilor configuratoare (*samskāra*) – a căror forță inconștientă a clădit această ființare vie în lume și care în absența cunoașterii mântuitoare ar continua s-o clădească meru din nou într-un șir nesfârșit de renașteri –, spunându-le: „Zidiforule, acum râd de tine! Căci am ajuns să te cunosc, și mie nicicând nu-mi vei mai clădi casă de os! Sfărâmate-s toate grinzile temniței!“

Această cunoaștere îi stă omului în puteri. Ea se dobândește prin propria înțelegere a lucrurilor, și în temeiul vigorii cu care omul își trăiește propria viață. Nici un zeu nu-ți oferă înțelegerea aceasta, chiar și zeii înșiși au nevoie de ea. Buddha însă le-o împărtășește celorlalți. Oricine o aude, va trebui el însuși s-o dobândească în mod primar. De aici îndemnul cel mai din urmă al lui Buddha: Străduiți-vă neîncetat. Sub acest aspect învățătura lui Buddha e o filosofie. Stă în puterea și voința omului s-o dobândească.

Dacă însă credința în mântuirea prin propriile puteri e zdruncinată, gândirea budistă va trebui să se schimbe. Cel astfel zdruncinat va chema acum în ajutor Divinitatea. Dar zeii nu există decât ca niște ființe care și ele însele au nevoie de mântuire – ca niște ființe până la urmă neputincioase. Budistul așadar caută ajutor, fără însă a renunța la ideea sa despre omul care se mântuie el însuși prin cunoaștere. Asta-i reușește prin aceea că Buddha însuși e transformat în Divinitate, și astfel se naște practic o nouă lume divină, dar fără nume de zei. Buddha, care nu vrusese decât să-și împărtășească învățătura, devine astfel o figură divină situată mai presus de toți zeii. Acum credința în înțelegerea de către Buddha a lucrurilor a ajuns să nu mai fie o credință filosofică, ci credință în Buddha. Nu doar propria gândire

mai decide acum, ci și ajutorul dat de Buddha cel transcendențial.

Buddha însuși n-a vrut de fel să lege cunoașterea la care ajunsese de propria-i persoană. Cuvintele lui dinaintea morții, consemnate de tradiție, stau mărturie în acest sens. Buddha vruse să așeze în locul persoanei învățătorului – învățătura. Dar lucrurile nu s-au oprit la acea venerație omenească pentru învățător, care să-l pregătească pe om spre a putea primi și a-și însuși învățătura, ci încă de timpuriu impresia acelei limpezimi copleșitoare a personalității lui Buddha a avut drept urmare exacerbarea acesteia. Aproape inepuizabile sunt epitetele ce-l însoțesc pe Buddha încă din vechile texte: Cel pe deplin Trezit, Desăvârșitul, Cel Desăvârșit în cunoaștere și transformare, Cunoșcătorul lumilor, Atotvăzătorul; datorită lui i se dezvăluie omului Marele ochi, Marea limpezime luminoasă, Marea strălucire – Biruitorul, Cel Nebiruit, Îmblânzitorul fără de asemănare al sălbaticilor oameni; Învățătorul zeilor și al oamenilor, – Cel fără de pereche, fără de seamăn, Neasemuitul, Cel mai bun dintre oameni.

Acest învățător atât de venerat va ajunge curând după moartea sa obiect al cultului. Relicvele sale vor fi plasate în punctul central al unor temple. Încă din secolul al III-lea î.H. exista credința că el ar fi reîncarnarea unei ființe divine (similar cu acele *avatāra* din credința în Vișnu), care a luat aceasta asupra sa spre mântuirea tuturor vietăților. Orice Buddha pământesc își are replica sa în universul transcendențial, el putând fi contemplat ca atare în starea de meditație (*dhyāna*) și purtând numele de *dhyāni-buddha*. *Dhyāni-buddha* al terestrului Gautama este Amidha-Buddha sau Amithaba, stăpânitorul paradisiului de la Apus, a țării *Sukhavatī* unde el îi primește pe credincioși după moartea lor. Renăscuți în caliciul unor flori de lotus, ei trăiesc acolo în beatitudine până ce sunt copti pentru a intra

definitiv în *nirvāna*. Numeroasele transformări ale acestor făpturi-Buddha transcendente au semnificația aceasta: ele reprezintă figuri care-l ajută pe om și cărora el li se adresează în rugăciunile sale –, și este vorba de lumi întrupate ale beatitudinii paradisiace, care se află mai aproape de noi decât misterioasa *nirvāna*.

Prin aceste transformări legenda lui Buddha se amplifică până la a cuprinde o desfășurare bogată în evenimente, aflată în corelație cosmică cu cerul divin, și cu participarea zeilor, a celor cu darul vederii, a diavolului (Mara) și a demonilor – ca un șir de întâmplări vrăjite și pline de minunății.

c) *Procesul de transformare* prin care budismul a ajuns să fie religia umanității asiatice a dus la *asimilarea străvechilor motive ale tradițiilor religioase* ale popoarelor – atât a celor aparținând civilizațiilor superioare cât și a celor proprii popoarelor primitive. Asimilarea aceasta a fost posibilă datorită semnificației pe care Buddha o dăduse lumii. Eliberarea radicală de lume a avut drept urmare o la fel de radicală toleranță față de lume. Căci tot ce era lumesc se întemeia pe același fond de neștiință, era amăgire și vâl ce ascundea, și se cerea biruit. Indiferența față de neadevăr ca atare înlesnea biruirea acestuia, oricare ar fi fost modalitatea sub care el s-ar fi prezentat. Acesta-i motivul pentru care budismul dispunea de o capacitate de asimilare nelimitată a tuturor religiilor, filosofiilor și modurilor de viață întâlnite în calea sa. Ele toate erau considerate a fi trepte pentru saltul înspre acea țintă, care pentru gândirea noastră occidentală se pierde în imensitate, în infinit. Orice idee, orice etos, orice religie, chiar și din cele mai primitive, toate constituiau posibile trepte premergătoare, inevitabile ca atare – dar nu și ținta însăși.

Ecoul la tăcerea lui Buddha nu e doar liniștea acelei stăpâniri asiatice a interiorității, ci și lărmuiala polifonă,

multicoloră a unor conținuturi religioase fantastice. În fapt, ceea ce trebuia biruit ajunsese să fie tocmai substanța vitală. Formele religioase, la început străine, se transformă în veșminte ale gândirii budiste, și în curând în aceasta însăși. Un exemplu sugestiv îl reprezintă Tibetul: vechile practici vrăjitoarești se transformă în practici budiste, comunitatea monahală într-o Biserică organizată cu stăpânire lumească (prezentând atât de numeroase similitudini cu Biserica catolică, încât creștinii uluiți au văzut aici o lucrare a diavolului prin care acesta imitase realitatea creștină creând o replică distorsionată a ei).

d) *Rolul omului*. – O dată cu aceste transformări se modifică și rolul pe care înțelege să și-l asume credinciosul. Toți oamenii, toate ființele au perspectiva să atingă treapta premergătoare unui viitor Buddha, adică să devină un Bodhisattva, care nu intră în *nirvāna* doar pentru că el vrea să mai renască o dată ca Buddha spre a le aduce celorlalți mântuirea. Oricine își poate stabili această țintă, iar pe drumul lui va primi și ajutorul harului celor ajunși de pe acum Bodhisattva, pe care-i va invoca.

Eroismul și mila reprezintă trăsăturile de caracter ale unor Bodhisattva, care se expun grozăviilor acestei lumi până ce toate ființele au fost eliberate. Budistul credincios nu-și mai găsește motivația în idealul ascetului solitar, ci în cel al atotmilostivului Bodhisattva. În timp ce ascetului solitar i se adresa învățătura despre treptele meditației, acestuia îi corespunde învățătura despre treptele existenței până la nivelul unui Bodhisattva, pe care faptele-Buddha îl primesc ca pe unul de-al lor, și care poposește în regiuni celeste pentru ca până la urmă să-și facă apariția în lume în chip de Buddha omenesc (Schayer).

Pentru credincios dezgustul de viață e un indiciu al persistenței negative în existență. Indiferența față de lume

e mai presus și de ura și de iubirea față de lume, mai presus de melancolie și de dezgust de viață.

Deoarece Buddha restrânge potențialul pozitiv al omului la un singur aspect, acela de a dobândi mântuirea prin non-posesie, non-fixare, non-rezistență, rezultă că a construi în lume, a configura lumea, devine ceva lipsit de sens, – după cum lipsită de sens va fi și o viață împlinită în istoricitatea ei, îmbogățită prin pătrunderea în fenomenal, la fel ca și dorința de cunoaștere științifică ce se extinde nelimitat, ori istoricitatea iubirii singulare, ori responsabilitatea în adâncirea în istorie. Lumea e lăsată să fie așa cum este. Buddha trece prin ea fără a se gândi la o reformă pentru toți. El îl învață pe om să se desprindă de ea, nu s-o transforme. „Așa cum frumoasa floare albă de lotus nu e maculată de apă, la fel nu mă murdărește nici pe mine lumea.”

Dar practic budiștii trăiesc totuși în lume. Eliberarea lor de lume cu o seninătate deplină cuprinde două posibilități: prima – în cazul călugărilor – constă în alunecarea în pasivitatea non-participării, în renunțarea la inițiativă, în îndurarea vieții și în răbdare, în somn; iar a doua – în cazul budiștilor laici –, în participarea la lume fără a fi absorbit de ea. Astfel *nirvāna* devine pentru ei prezentă în „non-fixare”, ei împlinindu-și totodată în mod activ existența în lume. Războinicul (samuraiul japonez, de exemplu), artistul, orice om activ – ei toți trăiesc ca budiști într-o stare de imperturbabilitate eroică. Ei fac de parcă n-ar face. Acționează ca și cum n-ar acționa. Participă și nu participă. Viața ca și moartea nu-i atinge. O suportă imperturbabil pe una ca și pe alta.

e) *Ce mai rămâne din filosofia inițială?* – Constatând transformarea universului budist, în care premergător *nirvānei* își are locul o reprezentare bogat configurată a divinului așa cum apare în mod grandios în literatură și

artă, ajungi să te întrebi: ce legătură mai are asta cu Buddha? Răspunsul ar putea fi următorul: în această lume a divinităților în nenumăratele rituri și forme de cult, în instituțiile și sectele apărute, și în comunitățile monahale încă mai rămâne mereu perceptibilă o rămășiță din originea filosofică, ceva din forțele spirituale a căror iradiere – provenind dinspre întâia lor sublimă realizare – se mai face simțită chiar și în cele mai primitive configurări. Este puterea miraculoasă a dăruirii de sine, felul de a se dizolva în eternitate. Și este iubirea budistă în chip de suferință și bucurie universală împreună cu tot ce e viu, atitudinea aceasta a non-intervenției. Există deasupra Asiei o strălucire a blândeții, în pofida tuturor grozăviilor și ororilor care s-au întâmplat acolo ca și pretutindeni, și care încă se mai întâmplă. Budismul a devenit unica religie universală care n-a cunoscut violența, persecuția ereticilor, Inchiziția, procesele vrăjitoarelor, cruciadele.

Ține de esența originii acestei gândiri faptul că aici n-a intervenit niciodată o sciziune între filosofie și teologie, între libertatea rațiunii și autoritatea religioasă. Problema deosebirii dintre ele aici nu s-a pus. Filosofia însăși era și lucrare religioasă. Se menține principiul: cunoașterea în sine înseamnă de pe acum eliberare și mântuire.

6. *Ce înseamnă pentru noi Buddha și budismul?* – Nici o clipă nu trebuie să uităm distanța care ne desparte: pentru Buddha condițiile necesare înțelegerii lucrurilor sunt exercițiile de meditație și modul de a-ți trăi viața în indiferență față de lume și renunțând la asumarea de misiuni în lume. Ar fi insuficient să încerci, de exemplu într-un stil de gândire științific, să studiezi până unde poți ajunge cu câteva exerciții de yoga. Ar fi insuficient să dezvolți o atitudine de indiferență în fața lumii și să te dedici contemplării. Cine n-a îndeplinit ani în șir în mod

corespunzător exercițiile de meditație dimpreună cu premisele credinței și cu etosul modului de viață, cine deci n-a fost în situația să afle cât de departe poate ajunge astfel, acela nu poate înțelege din această învățătură decât ceea ce e comunicabil prin idee ca atare. Nu trebuie să uităm niciodată că în Buddha și în budism curge un izvor căruia nu i-am permis să existe și în noi cei de-aici – și că aici se află așadar o limită a putinței noastre de înțelegere. Trebuie să fim conștienți de extraordinara distanță la care ne aflăm de acest tip de demers, dacă e să-l luăm în serios, și să respingem apropierea ieftine și grăbite. Ar trebui să încetăm de a mai fi ceea ce suntem, pentru a ne putea împărtăși în mod esențial din adevărul lui Buddha. Deosebirea nu este cea dintre niște poziții raționale, ci aceea dintre chiar modurile de viață și de gândire.

Dar nici nu trebuie ca această distanță să ne facă să uităm de faptul că suntem cu toții oameni. Pretutindeni e vorba de aceleași probleme existențiale ale omului. Buddha a descoperit și realizat în practică o soluție grandioasă, pe care avem datoria s-o cunoaștem și s-o înțelegem după cât ne stă în puteri.

Întrebarea e în ce măsură putem înțelege ceea ce noi înșine nu suntem și nu înfăptuim. Pretenția noastră este că această înțelegere ar fi posibilă până la un grad nelimitat de apropiere, cu condiția să evităm să ne pripim și să nu acceptăm un caracter aparent definitiv al înțelegerii. În procesul acesta de înțelegere noi ne menținem treze virtualități ale noastre înșine, și totodată respingem absolutizarea drept adevăr exclusiv a propriei noastre istoricități obiectivate.

Putem afirma că tot ce se spune în textele budiste i se adresează conștiinței lucide normale și că de aceea ar trebui să-i fie și accesibil într-un anumit grad.

E un fapt important că această cale de viață a lui Buddha a fost posibilă și a devenit o realitate, și că până și astăzi în Asia, pe ici-colo, încă mai e cu puțință o viață budistă. Cunoașterea acestui fapt ne dezvăluie caracterul problematic al ființării omului. Omul nu este ceea ce la urma urmei este, ci este deschis. Pentru el nu există doar o unică soluție, o unică modalitate de realizare de sine corectă.

Buddha reprezintă modalitatea de realizare a unei existențe umane care, aflată în lume, nu admite nici un fel de misiune în raport cu lumea, ci care, în lume fiind, părăsește lumea. Această existență nu luptă, nu se împotrivește. Nu vrea decât să ajungă la extincția acestei ființări în lume provenite din neștiință; își dorește însă o extincție atât de radicală, încât nici măcar nu duce dorul morții, căci și-a găsit – dincolo de viață și de moarte – un lăcaș al eternității.

Și chiar dacă dinspre Occident se simte o vibrație ce-ar putea părea similară – în seninătatea, în desprinderea de lume a misticii, în neîmpotrivirea la rău a lui Iisus –, în Occident toate acestea n-au însemnat decât cel mult un germene sau o circumstanță printre altele, în timp ce în Asia ele s-au dezvoltat într-un întreg, devenind astfel cu totul altceva.

De aceea, relația aceasta de stimulare tensiune în raport cu celălalt rămâne și la scară mare – între o sferă comunitară a spiritului și alta – asemenea relației la nivel personal dintre un om și un altul. La fel după cum, în pofida oricărei prietenii și apropieri și încrederi și bunăvoințe, se poate face brusc simțită și în relațiile personale o distanță – ceva în genul unei desprinderi, a celui alt ca și a mea însumi, ceva de parcă o neputință de a fi altfel s-ar separa, nevrând totuși în ultimă instanță să recunoască asta, deoarece nu încetează nici cerința unei raportări în comun la fondul median al eternității, și din

această pricină nici căutarea în continuare a unei înțelegeri mai adecvate –, la fel se petrec lucrurile și între Asia și Occident.

Bibliografie

"

I *Izvoare*: Canonul budist (Canonul pāli):

[Toate traducerile menționate la „Izvoare“ sunt în limba germană^a]

– Übersetzungen von K.E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Dhūghanikāyo*, 4 Bde., München 1927- 1928. – *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Mejjhimanikāyo*, 3 Bde., München 1922. – *Sammlung der Bruchstücke*. – *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 2. Aufl. München 1925. – *Der Wahrheitspfad (Dhammapadam)*, 2. Aufl. München 1921.

– *Dhūghanikāya*, in Auswahl übers. v. O. Franke, Göttingen 1913.

– *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya*, übers. u. erläutert v. Nyānatiloka, 5 Bde., München-Neubiberg o.J. (1922 ff.).

– *Samyutta-Nikāya*, übers. v. W. Geiger, 2 Bde., München-Neubiberg 1925-1930.

– *Reden des Buddha*, übers. v. H. Oldenberg, München 1922.

– *Pāli-Buddhismus*, in Übersetzungen aus dem buddhistischen Pāli-Kanon und dem Kammavāca v. K. Seidenstücker, 2. Aufl. München-Neubiberg 1923.

II *Bibliografie critică*:

– Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*; vierte vollständig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben v.a. Bertholet u. E. Lehmann, 2 Bde., Tübingen 1925.

– Heinrich Hackmann, *Der Buddhismus*, Tübingen 1906.

– Heinrich Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, deutsch v. H. Jacobi, 2 Bde., Leipzig 1882-1884.

a Vezi și nota de la pag. 41.

- Friedrich Köppen, *Die Religion des Buddha*, 2 Bde., Berlin 1857-59.
- Hermann Oldenberg, *Buddha*, VII Aufl., Stuttgart 1920.
- Richard Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig 1917.
- Stanislav Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*, Diss., Freiburg 1921.

CONFUCIUS

Izvoare: Canonul chinez, iar din acesta mai ales *Lun yu*. – În plus: Ssu Ma Sien [Sima Qian] (tradus de Wilhelm în cartea sa despre Confucius). – Traduceri [în limba germană – *n.tr.*]: Wilhelm. Haas.

Bibliografie critică: Wilhelm. Crow. Stübe.* Von der Gabelentz. O. Franke.

Poate părea un lucru imposibil să încerci să-ți formezi o imagine despre figura istorică a lui Confucius, pe care straturile succesive de tradiție au supus-o neîncetat unor modificări. Cu toate că activitatea lui a cuprins atât redactarea unor texte aparținând patrimoniului clasic chinez cât și scrierile sale proprii, totuși nu suntem în posesia nici măcar a unui rând despre care să putem afirma cu certitudine că ar fi al său. Deosebirile de păreri dintre sinologi sunt considerabile și în ce privește câteva chestiuni concrete importante: Franke, de exemplu, consideră că Confucius nici măcar n-a cunoscut *i'King*, despre care totuși tradiția afirmă că ar fi constituit obiectul său de studiu în ultimii ani de viață. Iar Franke e de părere că Lao Zi – care, iarăși în conformitate cu tradiția, a fost bătrânul și veneratul maestru al lui Confucius – ar fi trăit după el la un interval de timp apreciabil. Situația e de așa natură, încât pot fi aduse argumente plauzibile și pro și contra. Vom putea totuși să ne formăm o imagine a figurii istorice, fie ea și incertă în detaliu, dacă ne vom orienta în funcție de acele pasaje din textele esențiale ce-i pot fi atribuite persoanei lui în modul cel mai convingător. Asta ne va înlesni perceperea formidabilei unități a personalității sale – ceea ce deseori vine în contradicție cu unele perspective chinezești de mai târziu asupra lui. Vom putea descoperi atât în vechea biografie a lui Ssu Ma Sien din

ultimul secol î.H. cât și în *Lun yu* unele trăsături personale, neinventate. De asemenea vom putea să ne reprezentăm tabloul vieții spirituale din timpul în care a trăit și gândit, și să ne formăm o imagine despre adversarii lui, care proiectează și ei o lumină asupra existenței sale.

1. *Viața.* – Confucius (cca. 551-479) s-a născut și a murit în statul Lu. La vârsta de trei ani și-a pierdut tatăl, fiind crescut de mama sa în condiții de sărăcie. Încă de copil îi plăcea să aducă vase cu ofrandă și să imite comportamentul ceremonial. La nouăsprezece ani s-a căsătorit; a avut un fiu și două fiice. N-a avut o relație apropiată nici cu soția, nici cu copiii săi. Era mare de statură și de o forță fizică considerabilă.

La 19 ani a intrat în slujba unei familii de nobili, ca intendent al ogoarelor și cirezilor. La 32 de ani a ajuns preceptor al vechilor rituri la fiii unui ministru din Țara Lu. La 33 de ani a întreprins o călătorie în capitala imperială Luoyang, pentru a studia instituțiile, datinile și tradițiile Imperiului Zhou (vechiul imperiu chinez unitar) – imperiu practic scindat în numeroase state mai mari și mai mici care se luptau între ele – a cărui capitală ajunsese să nu mai fie decât un centru religios. Tot atunci se spune că i-ar fi făcut o vizită lui Lao Zi. Împreună cu principele din Lu, Confucius, care avea pe atunci 34 de ani, s-a refugiat într-un stat vecin de teama unor familii influente de nobili. Acolo a ascultat muzică și a învățat practicarea acestei arte, fiind atât de entuziasmat de ea încât uita până și de mâncare. Reîntors acasă în Lu, s-a dedicat timp de cincisprezece ani exclusiv studiului.

La 51 de ani a ocupat din nou o funcție în statul Lu, a ajuns ministru al Justiției și în cele din urmă cancelar. Eficiența lui a întărit puterea principelui. Familiile nobile au fost înfrânte, orașele lor au rămas fără fortificații. Țara

înfloreă. Politica externă dădea roade. Îngrijorat de această prosperare a statului Lu, principele unui stat vecin i-a trimis în dar principelui din Lu optzeci de fete frumoase inițiate în arta dansului și a muzicii, și treizeci de trăsură a câte patru cai, animalele fiind toate superbe. Darurile i-au făcut atâta plăcere principelui, încât acesta a început să negligeze treburile guvernării iar de Confucius nici nu mai asculta. Acesta a trebuit să-și părăsească postul după o perioadă de patru ani de activitate strălucită. A plecat din țară îndreptându-se spre hotare fără grabă, cu întreruperi, având încă speranța că va fi rechemat.

A urmat apoi o perioadă de peregrinări de doisprezece ani, de la vârsta de 56 la 68 de ani. A colindat din stat în stat ca să găsească un loc în care să-și aplice învățătura pe plan politic. Destinul lui a constat din speranțe de moment urmate tot mereu de stări de deprimare, din întâmplări aventuroase și agresiuni îndreptate împotriva lui. Se cunosc multe istorisiri despre această perioadă: cum călătorește însoțit de discipolii săi, care-l îndeamnă și consolează, cum încalcă el un jurământ la care-l forțaseră alții, cum principele din Wei și soția lui Nan Ze, femeie de o proastă reputație, traversează în trăsură piața orașului, punându-l pe Confucius să-i urmeze în altă trăsură – în timp ce poporul râde batjocoritor: „Desfrâul în frunte iar virtutea după el.” Unul dintre discipoli îi reproșează această maestrului. Confucius părăsește și acest loc. Anii trec, dar Confucius nu-și pierde credința în menirea lui de educator politic și organizator al imperiului. Din când în când exclamă totuși: „Lăsați-mă să mă-ntorc, să mă-ntorc acasă.” Când în cele din urmă a ajuns la bătrânețe, la 68 de ani, fără să fi obținut nici un rezultat, se reîntoarce în provincia natală exprimându-și într-o poezie tristețea că după îndelungate peregrinări prin nouă provincii nu vede

acum, ajuns la capătul drumului, nici o țintă: oamenii sunt neînțelegători iar anii trec în goană.

Ultima perioadă a vieții și-a petrecut-o în Lu, trăind retras. N-a acceptat nici o funcție de stat. Părea că se petrecuse în el o mare schimbare. Odinioară, un sihastru spusese despre el: „Oare nu acesta-i bărbatul care știe că lucrurile nu merg și care totuși își vede mai departe de treaba lui?” Într-adevăr, în aceasta a și constatat măreția lui Confucius de-a lungul tuturor acestor ani: în a fi acționat mereu în acest mod. Acum însă, bătrânul renunțase. A studiat misterioasa *Carte a schimbărilor* și și-a definitivat demersul său sistematic de înființare a noului sistem de educație –, pe plan literar — prin redactarea scrierilor conservate de tradiție, iar pe plan practic, prin activitatea didactică desfășurată în cercul său de discipoli.

Într-o dimineață, Confucius a simțit că i se apropie sfârșitul. A ieșit în curte cântând încetișor acest cântec: „Muntele mare se va prăbuși, bârna trainică se va frânge, iar înțeleptul piere precum o plantă.” Când un discipol i s-a adresat îngrijorat, i-a răspuns: „Nu se-arată nici un suveran înțelept, și nimeni din întreg imperiul nu vrea să mă facă să fiu învățătorul său. Mi-a sosit ceasul morții.” S-a culcat apoi și a murit la opt zile după asta, la vârsta de 73 de ani.

2. *Ideea fundamentală a lui Confucius: salvarea omului pe calea înnoirii Antichității.* – În acea perioadă de restriște a destrămării Imperiului, cu frământările și neorânduiriile ei, Confucius a fost unul dintre numeroșii filosofi itineranți care vroiau să le aducă oamenilor mântuirea cu sfaturile lor. Pentru toți acești filosofi calea era cea a cunoașterii, iar pentru Confucius – calea cunoașterii Antichității. Întrebările esențiale pe care și le punea erau: ce este vechiul? Cum trebuie să ți-l însușești? În ce fel poate fi el realizat?

Acest mod de abordare a vechiului era în sine ceva nou. Lucrurile trăite și făptuite de om sunt transformate, o dată

ce omul a devenit conștient de ele. Dacă există conștiința acestor lucruri, atunci nu mai există naivitate. Dacă ele au devenit simplă obișnuință, știința le va reîmperspăta și le va face să fie demne de încredere. Dacă au fost uitate, vor fi readuse în amintire și refăcute. Oricum ar fi însă înțelese, o dată înțelese, ele nu mai sunt aceleași.

Transpunând din tradiția clasică ideile conștientizate drept fundamentale, Confucius realizează într-adevăr o nouă filosofie care se-nțelege pe sine în identitatea cu cea străveche. Ideile proprii nu vor fi reliefate ca idei proprii. Profetii evrei au vestit cele revelate de Domnul, iar Confucius – glasul Antichității. Supunerea în fața vechiului îl împiedică pe om să fie arogant și să ridice din propria-i nimicnicie o teribilă pretenție. Ea sporește șansele de a găsi crezare și aderență la toți cei care încă mai trăiesc în substanța unei origini. Gândirea proprie, născută exclusiv din nimicul inteligenței, e zadarnică. „N-am mâncat și n-am dormit pentru a putea să mă gândesc; nu slujește la nimic: mai bine-i să înveți.” Dar învățătura și gândirea merg împreună. Una o cere pe cealaltă. Pe de-o parte: „A gândi fără să înveți e istovitor și primejdios.” Iar pe de alta: „A învăța fără să gândești e în van.”

„Sunt un om care transmite mai departe tradiția, și nu unul care creează ceva nou: sunt un suflet devotat și iubesc Antichitatea.” Prin astfel de cuvinte Confucius își exprimă atitudinea sa fundamentală de pietate. Substanța ființei noastre se găsește în obârșia istoriei. Confucius elaborează o imagine a istoriei prin care să pună în evidență adevărul unic. Făcând aceasta, el acordă doar puțină atenție marilor inventatori ai carului, plugului, corăbiei – lui Fu Xi, Shen Nung (plugarul divin), Huang Ti. Adevărata istorie începe pentru el o dată cu întemeietorii societății și ai guvernării, ai datinilor și orânduielilor. În început se profilează figurile ideale ale lui Yao, Shun, Yü: ei au zărit în cer prototipurile

veșnice. Îi laudă pe acești bărbați cu vorbele cele mai alese. „Numai Cerul e mare, și doar Yao i-a fost pe măsură.” Acești supremi întemeietori și suverani au ales fiecare la rândul său drept urmași ai lor pe cel mai bun dintre oameni. Nenorocirea a început o dată cu dinastia Xia, când a fost introdus principiul moștenirii tronului. În mod inevitabil asta a dus la scăderea calității suveranilor. Până la urmă lucrurile au sfârșit cu un tiran; Cerul a vrut ca acesta, nefiind bun de cârmuitor, să fie răsturnat printr-o schimbare radicală care a reșezat pe tron un suveran adevărat, pe Tang, întemeietorul dinastiei Shang. Deoarece însă principiul moștenirii tronului a fost menținut, situația s-a repetat. Ultimul din dinastie, iarăși un tiran perfect, a fost înlocuit în secolul al XII-lea î.H. prin dinastia Zhou. Aceasta a creat o nouă bază prin înnoirea a de pe acum străvechii lumi chineze. În perioada în care trăiește Confucius, această lume a ajuns din nou neputincioasă din cauza scindării Imperiului într-un număr mare de state. Confucius înțelege să acționeze în spiritul înnoirii. În dorința sa de înnoire el se raportează la întemeietorii dinastiei Zhou, în special la acel principe Zhou, care a guvernat în numele nepotului său încă minor fără a-i uzurpa în mod perfid tronul. Prin scrierile și faptele sale el a ajuns să fie un exemplu de urmat pentru Confucius însuși.

În primul rând, această concepție despre istorie a lui Confucius este „critică”: el deosebește între ce a fost bun și ce a fost rău, selectează ceea ce merită să rămână în amintire ca un model demn de urmat, sau drept exemplu descurajant. În al doilea rând, el știe că nimic nu trebuie refăcut identic în aspectele sale formale. „Un bărbat din zilele noastre care s-ar reîntoarce la căile Antichității ar fi un smintit și singur s-ar nenoroci.” Este vorba de o repetare a adevărului etern, și nu de imitarea trecutului. Ideile eterne au fost doar mai vizibile în Antichitate. El vrea acum să le

lucă să strălucească din nou în obscuritatea acestui timp, vrea să se desăvârșească pe sine însuși prin ele.

Dar această concepție despre adevărul etern ca un tot încheiat conține o dinamică ce se vedește în modul în care omul trebuie să-și însușească vechiul. Dinamica asta nu duce la o încheiere, ci are un efect propulsiv. Confucius descoperă o soluție vie a mării probleme a acelei autorități, care să reprezinte puterea nu doar în virtutea deținerii monopolului asupra folosirii forței. Pentru prima oară în istorie o mare filosofie ne face să realizăm cum ceea ce e cu adevărat nou – în coincidență cu tradiția provenită din izvorul a ceea ce e etern valabil – ajunge să constituie substanța ființării în lume, – este vorba de o formă de viață conservatoare, animată de o liberalitate receptivă.

Dacă adevărul a fost vizibil în trecut, atunci calea spre adevăr constă în studierea trecutului, dar diferențiind în cadrul lui adevărul de falsitate. Calea este cea a învățării, dar asta nu înseamnă să ajungi să posezi pur și simplu niște cunoștințe despre ceva, ci are sensul unei asimilări. Adevărul – care există de pe acum – nu trebuie învățat pe dinafară, ci trebuie înfăptuit lăuntric și prin aceasta realizat și în afară.

Firul călăuzitor al acestei „învățări” autentice îl reprezintă cărțile și școala. Cărțile au fost create de Confucius, care a selectat și redactat după criteriul adevărului și al eficienței vechile scrieri, documente, cântece, oracole, prescripții pentru datini și obiceiuri. Iar educația a întemeiat-o prin școală – și mai întâi prin școala sa particulară în care tinerii urmau instrucția unor viitori oameni de stat.

Astfel modul de învățare și de predare a devenit o problemă fundamentală.

Ce ce înțelege Confucius prin învățare nu poate fi realizat fără *premisele unei vieți morale* a elevului. Tânărul trebuie să-și iubească părinții și frații. Trebuie să fie sincer și punctual. Cine nu știe să se poarte, niciodată nu va ajunge cu învățatul la esență. Când un elev se așază pe locul altuia mai mare decât el, se spune despre el: „Nu se străduiește să facă progrese, vrea să reușească la repezeală.“ Ducând o viață morală, elevul va trebui să învețe artele – riturile, muzica, tragerea cu arcul, conducerea carelor de luptă, caligrafia și socotitul. Numai pe această bază se vor putea dezvolta și studiile literare.

Studiul întreprins cu chibzuință cunoaște *dificultățile* în acest proces și le rabdă în decursul unei lupte ce nu se încheie niciodată. Cel ce iubește învățătura știe zi de zi ce-i lipsește; el nu uită ceea ce știe, căci mereu își cere sieși socoteală. Drumul e anevoios: „Cine învață nu înseamnă că și ajunge la adevăr; cine ajunge la adevăr nu-i încă în stare să-l și întărească; cine-l întărește nu înseamnă că și știe să-l cântărească de la caz la caz.“ De aceea tânărul trebuie să învețe ca și cum nu va izbuti în veci s-ajungă la țintă, ba chiar ar trebui să se teamă că ar putea-o pierde. Dar Confucius îl încurajează pe un elev care crede că nu-i vor ajunge puterile: „Cui nu-i ajung puterile, acela se va opri la jumătatea drumului; tu însă te autolimitezi de la bun început.“ Greșelile nu trebuie să-l paralizeze pe elev: „Să comiți o greșală și să n-o îndrepti (să nu te schimbi), abia asta înseamnă să greșești.“ Îl laudă pe elevul său favorit spunând: „N-a comis nici o greșală o a doua oară.“

Confucius vorbește despre *raporturile sale cu elevii*. „Cine nu vrea cu tot dinadinsul să învețe ceva, pe acela nu-l instruiesc; cine nu se străduie cu adevărat să se exprime, pe acela nu-l ajut. Dacă i-am arătat unul din colțuri și nu-i în stare să le descopere el singur pe celelalte trei, atunci am isprăvit cu explicațiile.“ Dar a te dovedi elev bun nu înseamnă să dai răspunsul pe loc: „Am vorbit o zi întreagă cu Hui, iar el nu mi-a răspuns nimic, ca un nătărău. L-am observat apoi pe când era singur; atunci a fost în

stare să dezvolte învățătura mea. Nu-i un nătărău.“ Confucius nu laudă peste măsură. „Dacă laud pe cineva, înscamă că l-am verificat.“

Confucius își descrie și *propriile studii*. Știința n-o are din naștere, abia acum, ca iubitor al Antichității, se străduie în mod serios s-o dobândească. E atent la tovarășii săi de drum, pentru a surprinde la unul lucrurile bune și a le urma, iar la un altul pe cele rele și a le face el însuși altfel. Știința primordială i-a fost refuzată. „A asculta multe, a alege cele bune și a le urma, a vedea multe și a le păstra în minte – asta cel puțin e treapta a doua a înțelepciunii.“ Progresul lui s-a realizat cu încetul, o dată cu succesiunea diferitelor vârste ale vieții sale: „Aveam cincisprezece ani și-mi pusesem în cap să învăț, la treizeci de ani ajunseseam la fermitate, la patruzeci nu mai aveam îndoieli, la cincizeci am cunoscut legea Cerului, la șaiszeci mi s-a deschis auzul; la șaptezeci mi-am putut urma dorințele inimii fără să mai încalc măsura.“

Sensul oricărei învățături e *practica*. „Dacă cineva știe pe de rost toate cele trei sute de poezii din Cartea cântecelor, dar nu se pricepe la treburile sale de guvernator, ori nu știe să dea răspunsurile cuvenite atunci când se găsește ca trimis în străinătate – la ce-i mai folosește unui astfel de om întreaga sa învățatură?“

Atunci când omul învață, importantă e *modelarea lăuntrică*. „De ce oare, copii, nu studiați cântecele? Ele ne îmbărbătează, ne ajută să ne verificăm pe noi înșine, ne învață să fim sociabili, ne învață să urâm, și ne mai învață să-i slujim acasă tatălui, iar în afara casei, principelui.“ „Toate cele trei sute de poezii ale Cărții cântecelor pot fi cuprinse într-asta: să nu nutrești gânduri rele.“

Pe de altă parte, *fără învățatură* toate celelalte virtuți plutesc în ceață și degenerază neîntârziat: fără învățatură atitudinea dreaptă devine grosolănie, curajul nesupunere, fermitatea manie, omenia prostie, înțelepciunea zăpăceală, sinceritatea autodistrugere.

Vom urmări acum mai îndeaproape cum este exprimată noutatea acestei filosofii a lui Confucius sub forma vechiului. Va trebui mai întâi să prezentăm etosul moral-politic și punctul său culminant constând în idealul „omului nobil”, în al doilea rând ideile dominante fundamentale, în al treilea, felul cum frumoasa desăvârșire a acestui univers de idei planează în suspensie din cauza conștiinței limitelor pe care o are Confucius, el fiind conștient de limitele educației și putinței de comunicare, de limitele cunoașterii, conștient și de propriul său eșec și de felul în care atinge acele lucruri care totodată îi pun sub semnul întrebării și îi susțin întreaga sa operă.

3. *Etosul moral-politic al lui Confucius.* – Esențiale sunt riturile (*li*) și muzica. E vorba de modelarea și nu de stârpirea naturii individuale date. Etosul se realizează în raporturile dintre oameni și în cadrul guvernării. El se vădește în figura umană individuală sub forma idealului „omului nobil”.

a) *Li.* – Ordinea e conservată prin rituri (*li*, imperative ale conduitei). „Un popor nu poate fi condus decât prin rituri, și nu prin știință.” Riturile creează spiritul de ansamblu și sunt la rândul lor însuflețite de acesta. Individul devine om abia prin virtuțile comunității. Aceste *li* înseamnă educarea permanentă a tuturor oamenilor. Ele sunt formele datorită cărora se creează în toate sferele existenței cuvenita stare de spirit, participarea cu adevărat la lucruri, încrederea, respectul. Ele îl călăuzesc pe om în virtutea unui fond general, care se dobândește prin educație și devine o a doua natură, așa încât fondul acesta general e resimțit și trăit ca aparținând propriei ființe, și nu ca o constrângere. Formele acestea îi conferă individului tărie, siguranță și libertate

Confucius a atras luarea-aminte a oamenilor asupra acestor *li* în ansamblul lor, el le-a studiat, cules, formulat și ordonat. Are în fața ochilor întregul univers al riturilor și datinilor chinezești: buna-cuviință cu care omul se mișcă, salută, se manifestă ca fire sociabilă, și asta în diferite moduri în funcție de situație; modurile aducerii de jertfe, ale celebrărilor, ale sărbătoririlor; riturile căsătoriei, nașterii, morții și înmormântării; regulile cârmuirii; rânduielile muncii, războiului, ale programului zilnic, ale anotimpurilor, treptelor vieții, ale familiei, ale tratării oaspeților; funcțiile capului de familie, ale preotului; formele de viață ale Curții, ale tagmei funcționarilor. Faimoasa și mult pomegrita orânduială a vieții chinezești în forme prestabilite s-a conservat de-a lungul mileniilor, dominată de un rost ordonator care se regăsește în toate; omul nu poate ieși din cadrul acestei orânduiei nici măcar pentru o clipă fără a suferi prejudicii.

Dar pentru Confucius aceste *li* nu au câtuși de puțin un caracter absolut. „Omul se deșteaptă prin cântece, se-nțărește prin *li*, se desăvârșește prin muzică.” Simpla formă, la fel ca și simpla știință, nu are nici o valoare dacă e lipsită de caracterul primordial care s-o însuflețească, de omenia care să se manifeste în ea.

Devine om cel „ce biruindu-și sinele se încadrează în limitele acestor *li*, ale legilor moralității”. Și chiar dacă, de exemplu, tot dreptatea reprezintă problema principală, totuși „omul nobil se lasă călăuzit în exercitarea ei de *li*”. Aceste *li* și conținutul (primordialitatea) trebuie să fie în echilibru. „Cel la care precumpănește conținutul, e necioplit, iar cel la care precumpănește forma, acela-i un copist (un filfizon al spiritului).” Principalul în exercitarea formelor îl constituie „libertatea și ușurința”, dar „nu-i potrivit să nu reglementezi această libertate cu ajutorul ritmului unor forme stabile.”

„La ce-i folosesc *li* unui om lipsit de iubire de oameni?“ Poziția excepțională a unui om fără caracter ales, cultul împlinit fără venerație, datini de îngropăciune neînsoțite de întristarea inimii – asemenea lucruri eu nu doresc să văd.“ Când cineva aduce o jertfă și nu e totodată și lăuntric prezent, e ca și cum n-ar fi jertfit nimic.

Necesitatea echilibrului dintre *li* și primordialitate îl determină pe Confucius să accentueze când una când cealaltă din laturi. „Pe cei care au croit un drum pe tărâmul acestor *li* și al muzicii îi socotim a fi neciopliți; iar pe cei care aici au pășit pe drumul dinainte stabilit îi socotim oameni aleși. De-ar fi să aleg, mai curând îi urmez pe cei care cei dintâi au croit un drum.“ Dar apoi iarăși, forma e apreciată ca formă în sine: Ze Kung era pentru desființarea datinii de a jertfi o oaie la fiecare început de lună. Atunci maestrul i-a spus: „Dragul meu Ze, ție-ți pasă de oaie, mie de datină (*li*).“

Confucius încă nu operează diferențieri între rituri, moralitate și lege. Cu atât mai limpede i se înfățișează însă rădăcina lor comună. Nu găsim la el nici deosebirea dintre estetic- nonobligatoriu și etic-obligatoriu, dintre frumos și bine. Dar cu atât mai limpede este că frumosul nu e frumos fără a fi bun, iar binele nu-i bun fără a fi frumos.

b) *Muzica*. – Confucius vede în muzică împreună cu *li* factorul educativ de prim ordin. Spiritul comunității e determinat de muzica auzită; spiritul individului găsește aici elementele constitutive care-i orânduiesc viața. De aceea intră în atribuțiile stăpânirii să promoveze ori să interzică muzica după caz: „A folosi muzica *shan* cu ritmurile ei, a interzice muzica *zhong*, căci sunetul acesteia e imoral.“

În *Liji* găsim niște lamuri în spiritul lui Confucius: „Cine înțelege muzica, aceluia i se dezvăluie tainele moralității.“

„Muzica supremă e totdeauna ușor s-o ascuți și moralitatea supremă e totdeauna simplă; muzica supremă îndepărtează mânia, moralitatea supremă îndepărtează cearta.“ „În sfera văzutelor domnesc moralitatea și muzica, în cea a nevăzutelor spiritele și zeii.“ „Când muzica e confuză, poporul devine nedisciplinat... E stârnită plăcerea dezmățată, iar forța spirituală a armoniei e nimicită.“ „Când ascuți sunetele Imnurilor, spiritul și voința sporesc.“ Dar la fel ca și *li*, nici muzica nu e în sine ceva absolut: „Un om lipsit de iubire de oameni – la ce-i folosește acelaia muzica?“

c) *Natură și modelare.* – Confucius aprobă tot ce-i natural. Tuturor lucrurilor li se atribuie ordinea, măsura, locul lor, nimic nu-i respins. De aici rezultă: autodepășire, dar nu asceză. Modelarea face ca natura să devină bună, siluirea în schimb produce nenorocire. Ura și mânia își au și ele dreptul lor de a fi. Omul bun știe să iubească și să urască la modul potrivit, de exemplu: „Îi urăște pe cei care, fiind ei înșiși josnici, îi ponegrec pe cei superiori lor; îi urăște pe cei curajoși dar fără moralitate; îi urăște pe fanaticii plini de temeritate, care sunt mărginiți la minte.“

d) *Raporturile cu oamenii.* – Acestea constituie pentru Confucius elementul de viață esențial. „Omul nobil nu-l neglijează pe aproapele său.“ Dar în cadrul unor astfel de raporturi dai peste oameni buni și răi. Ce-i drept aici e valabil principiul: „Să nu-ți faci prieten din omul care nu ți-e pe potrivă“, dar în ce privește un alt principiu – „A avea legături cu cei care o merită, și a-i ține deoparte pe cei ce nu o merită“ –, Confucius e mai degrabă de altă părere: „Omul nobil îl cinstește pe omul vrednic de cinstire și îi rabdă pe toți oamenii.“ Se comportă însă chibzuit cu fiecare: „Omul nobil poate fi mințit, dar nu înșelat. Omul nobil sprijină ceea ce e frumos în om, cel vulgar ceea ce e urât.“ De aceea și spiritul unei comunități de oameni se dezvoltă într-una

sau cealaltă din aceste direcții. „Omenia e ceea ce înfrumusețează un loc. Cel care are posibilitatea să aleagă și nu se stabilește într-un astfel de loc, acela nu-i înțelept.”

Raporturile dintre oameni comportă următoarele tipuri fundamentale: privitor la *vârstele omului*: „Bătrânilor aș vrea să le ofer liniște; față de prieteni îmi doresc să fiu devotat; iar pe cei tineri să-i iubesc cu tandrețe.” – Purtarea dreaptă față de *părinți*: să-i slujești în timpul vieții, să-i înmormântezi după cum se cuvine atunci când mor, să le aduci apoi jertfe. Nu-i de-ajuns să-ți hrănești părinții; „dacă lipsește venerația, care ar mai fi atunci deosebirea față de animale?” Când s-ar părea că greșesc, e îngăduit să obiectezi, dar arătându-le considerație, și trebuie să le urmezi voința. Fiul acoperă greșelile tatălui. – Față de *prieteni*: să nu ai prieteni care nu sunt cel puțin la fel de buni ca tine. Baza o constituie fidelitatea. Prietenii își vor „reaminti reciproc îndatoririle cu deplină credință și-și vor îndrepta cu pricepere pașii unul altuia”. Există o responsabilitate în raporturile pe care le întreții sau nu le întreții cu cineva. „Dacă se poate vorbi cu un om iar tu nu vorbești cu el, înseamnă că ai irosit un om; dacă în schimb nu se poate vorbi cu cineva iar tu totuși o faci, înseamnă că-ți irosești vorbele.” Greșită e lingușcala, amabilitatea și politețea exagerată, e greșit să-ți ascunzi sila și s-o faci pe prietenul. Pe prieteni te poți bizui: „Când vine anotimpul rece, știi că pinii și chiparoșii rămân veșnic verzi.” – Față de *stăpânire*: „Un bun slujbaş îl slujește pe principele său mergând pe calea cea dreaptă; dacă asta nu-i cu putință, se va retrage din funcție.” „Nu-l va înșela” pe principe, „dar i se va opune pe față”, „nu va ține pentru sine niște dojeni folositoare”. „Dacă țara se află pe drumul cel bun, să vorbească și să acționeze cu îndrăzneală; dacă însă țara nu se află pe drumul bun, atunci să procedeze cu îndrăzneală dar să-și aleagă cuvintele cu grijă.” – Față de *subalterni*: omul nobil nu stârnește mânia slujitorilor săi dându-le de înțelese că n-are nevoie de ei, dar nici nu-i cere cuiva să facă lucrurile în mod

desăvârșit (în timp ce omul vulgar, dimpotrivă, atunci când se folosește de alții le pretinde perfecțiunea), el ține seama de capacitățile lor și nu-i va respinge pe niște vechi confidenți fără motive bine întemeiate. Cunoaște însă și greutățile în raporturile cu răii slujitori: „Dacă te arăți prea apropiat de ei, devin de o familiaritate grosolană; iar dacă ești reținut în purtări, le stârnești nemulțumirea.“

Frapantă e indiferența lui Confucius față de femei. El nu se pronunță cu privire la relațiile dintre soți, face aprecieri defavorabile despre femei, nu simte decât dispreț pentru sinuciderea unei perechi de îndrăgostiți, îi place să afirme că nici o ființă nu-i mai greu de tratat ca femeia. Atmosfera din jurul lui e masculină.

e) *Guvernarea*. – Totul se raportează la guvernarea politică și decurge din aceasta. Confucius gândește în cadrul polarității a ceea ce trebuie făcut și a ceea ce trebuie lăsat să se dezvolte. O bună guvernare nu-i posibilă decât în condițiile unei stări de conviețuire salutare, determinată de *li*, de muzica potrivită, de raporturile dintre oameni. Această stare trebuie lăsată să se dezvolte. Chiar dacă nu poate fi creată, ea totuși poate fi favorizată sau perturbată.

Un mijloc al guvernării îl constituie *legile*. Dar acestea nu au decât urmări limitate. Și în sine ele sunt nefaste. Mai bun e *exemplul de urmat*. Căci unde este ca legile să conducă mersul țării, acolo poporul se va sustrage fără rușine pedepselor. În schimb acolo unde pe oameni îi călăuzește exemplul, poporul se va rușina și va căuta să se-ndrepte. Când se recurge la lege, asta înseamnă de pe acum că ceva nu-i în ordine. „Nu sunt mai bun decât un altul să ascult o plângere. Dar ceea ce mă interesează înainte de toate este să fac în așa fel, încât să nu apară necesitatea nici unei plângeri.“

O guvernare dreaptă trebuie să se îngrijească de trei lucruri: de suficientă *hrană*, de o *forță armată* suficientă, și de păstrarea *încrederii* poporului în stăpânire. Dacă trebuie renunțat la ceva din acestea trei, atunci mai întâi la armată, apoi la hrană („dintotdeauna oamenii au trebuit să moară“), dar niciodată nu se va putea renunța la încredere: „Când poporul n-are încredere, nu mai e posibilă nici un fel de cârmuire.“ Aceasta așadar e ordinea în care sunt așezate problemele esențiale. Dar în alcătuirea planului de guvernare nu poți începe prin a revendica încrederea. În general aceasta nici nu trebuie revendicată, ci determinată să se dezvolte în mod spontan. În ce privește stabilirea unui plan, primul lucru este: „Să faci ca poporul să prospere“, – iar al doilea: „Să-l instruiști.“

Buna guvernare presupune un *principe bun*. El lasă să curgă izvoarele naturale ale bogăției. Alege cu grijă muncile pe care să le încredințeze oamenilor; astfel ei nu vor ajunge să cârtească. Principele acesta e un om superior fără a fi trufaș, adică nu-i tratează disprețuitor pe oameni, fie că e vorba de mulți ori puțini, de oameni însemnați ori din cei mărunți. Impune respect fără să se manifeste violent. Stă liniștit precum Steaua Polară, lăsând ca totul în jur să se miște în ordine. Deoarece vrea el însuși binele, poporul devine și el bun. „Când stăpânitorii iubesc bunele moravuri, poporul se va lăsa condus cu ușurință.“ „Când cineva este un om drept, nici nu-i nevoie să poruncească și lucrurile tot vor merge.“

Bunul principe se pricepe să-și aleagă funcționarii potriviți. Fiind el însuși un om vrednic, îi va promova pe cei vrednici. „Omul drept trebuie înălțat pentru ca să-i apese pe cei strâmbi, căci atunci cei strâmbi se îndreaptă.“ „Mai înainte de toate îngrijește-te de funcționarii potriviți, iar micile greșeli trece-le cu vederea.“ Dar: „Omul nobil nu intră în raporturi cu cel care e gata să facă lucruri urâte.“

Cine știe ce-i binele și dorește să-l facă, acela nu va putea să guverneze împreună cu cei răi: „O, adunătura aceasta! Cum ar fi

cu puțină să-l slujești pe principe împreună cu ei?“ Aceștia n-au altă grijă decât să se chivernisească cu vreo funcție, iar când au obținut-o nu se mai gândesc decât la cum să facă să n-o piardă. Nu există faptă rea de care astfel de oameni să nu fie în stare. De aceea un sfetnic va spune atunci când lui Confucius urmează să i se încredințeze o funcție: „Dacă vrei să faci asta, va trebui să nu-l îngrădiți în mișcări punându-i alături oameni mici la suflet; atunci lucrurile vor merge.“

Observațiile lui Confucius cu privire la o guvernare înțeleaptă sunt numeroase. Toate conțin îndrumări morale de natură generală, ca de exemplu: „Nimic nu trebuie făcut în pripă – așa nu vei ajunge la nimic. Nu trebuie să te preocupe micile foloase, căci nici o lucrare mare nu poate reuși astfel.“

În toate Confucius îl are în vedere pe omul de stat care, fiind ales de către principe și slujindu-l pe acesta, dirijează mersul lucrurilor dispunând de acordul și înțelegerea principelui. Marele om de stat se arată în reinstaurarea și consolidarea stării moral-politice în ansamblu.

Confucius stabilește două principii ale intervenției omului în realitatea istorică, exercitată în sensul acestei transformări a stării de ansamblu spre un mai bine. *Mai întâi:* omul capabil trebuie să stea la locul potrivit. „Când cineva e așezat pe tron, dar nu posedă forța spirituală necesară, atunci să nu îndrăznească să întreprindă schimbări în cultură. La fel și când cineva dispune de forța spiritului, dar nu deține autoritatea supremă, nici acestuia nu-i e îngăduit să întreprindă schimbări în cultură.“ *În al doilea rând:* relațiile publice trebuie să fie de așa natură, încât în general să și existe posibilitatea de a interveni. Acolo unde ca urmare a realității oamenilor din acel moment nu există nici o șansă de a acționa rațional și eficient împotriva relei stări a lucrurilor, adevăratul om de stat rămâne ascuns. El așteaptă. Nu acceptă să acționeze împreună cu

răul, nu se întovărășește cu oamenii josnici. – În aceste principii regăsim ceva din ideile lui Platon: situația oamenilor nu se va îndrepta până ce nu vor ajunge filosofii regi sau regii filosofi. De aceea l-a tot căutat Confucius întreaga lui viață pe principele căruia să-i pună la dispoziție puterea spiritului său. Dar zadarnic.

f) *Omul nobil*. – Tot binele, adevărul, frumosul, Confucius îl vede conținut în idealul omului nobil (*jun zi*). În el se află reunite ideea omului superior și aceea a omului de rang înalt în ierarhia socială, noblețea nașterii și cea a ființei, purtarea de „*gentleman*” și starea de spirit a înțeleptului.

Omul nobil nu e un sfânt. Sfântul se naște și este ceea ce este, omul nobil însă abia prin autoeducație devine ce este. „A deține adevărul este calea celestă, a căuta adevărul e calea omului. Cine deține adevărul va izbuti și fără eforturi să facă ceea ce trebuie, va izbândi fără să mai trebuie să chibzuiască.” Cine caută adevărul, acela alege binele și-l ține în bună păstrare. El cercetează, pune întrebări critice, chibzuiește cu grijă și acționează cu hotărâre după cum a chibzuit. „Alții poate că izbutesc asta din prima dată, eu însă trebuie s-o fac de zece ori; altora poate că le reușește la a zecea oară, eu însă trebuie s-o fac de o mie de ori. Dar cine are cu adevărat stăruința să pășească pe această cale, aceluia, chiar de-ar avea o minte proastă, cugetul tot i se va limpezi; și chiar de-ar fi slab, tot va ajunge puternic.”

Omul nobil e descris cu felurile lui trăsături de caracter, moduri de gândire și gesturi:

E pus în contrast cu omul vulgar. Omul nobil se pricepe la dreptate, cel vulgar la profit. Cel nobil e calm și senin, cel vulgar tot timpul încercat de spaime. Omul nobil e sociabil fără să fie cu nimeni de o familiaritate trivială, cel vulgar se bate pe burtă cu toată lumea, fără însă să fie sociabil. Omul nobil e demn fără trufie, cel vulgar trufaș fără demnitate. Omul nobil rămâne ferm

în nenorocire, cel vulgar în schimb se pierde cu firea. Omul nobil se cercetează pe sine, cel vulgar îi cercetează pe alții. Omul nobil e atras în sus, cel vulgar în jos.

Omul nobil e independent. Îndură deopotrivă neccazurile îndelungi și o îndelungată fericire, trăiește fără spaime. Îl mârșăște propria sa neputință, dar nu și faptul că ceilalți nu-l cunosc.

Face lucrurile după cum socotește că trebuie făcute și nu cere nimic de la alții; nu nutrește în el mârșă. În sus nu se mârșă pe Cer, nici în jos pe oameni.

Nu acceptă să intre în nici o rivalitate, decât cel mult, dacă așa-i să fie, la o tragere cu arcul, de exemplu. Dar și când se întrece cu cineva, el tot rămâne un om nobil.

Îi place să fie încet la vorbă și iute la faptă. Evită ca vorbele să-i întrecă faptele. Urmează principiul: mai întâi să acționeze, și abia apoi își va potrivi vorbele după cele făcute.

E plin de venerație în fața voinței Cerului și în fața oamenilor însemnați.

Omul nobil nu se pierde în lucruri depărtate, absente. Se situează într-un aici și acum, în situația reală. „Calea omului nobil e ca o lungă călătorie: trebuie s-o-ncepi din apropiere.“ „Calea omului nobil își are începutul în problemele bărbatului și femeii obișnuiți, dar ajunge până la depărtări unde străpunge și cerul și pământul.“

„Omul nobil se orientează în tot ce face după poziția sa... Fie că el va trăi în bogăție și onoruri... în sărăcie și înjosire... printre barbari... în suferință și nevoi... omul nobil nu va ajunge nicicând în situația să nu se găsească pe sine însuși.“ Rămâne statornic în toate și oricând. „Când țara se află pe drumul cel bun, ei va rămâne același care a fost și înainte să cunoască reușita... Iar când țara merge pe drumul rău, el nu se va schimba nici dacă ar trebui să moară.“

4. *Știința esențială.* – Expunerea noastră de până aici s-a concentrat asupra a ceea ce sub forma unei înțelepciuni aforistice scrierile atribuite lui Confucius ne împărtășesc ca pe un etos moral-politic. Această înțelepciune însă e străbătută de câteva idei esențiale care dobândesc un caracter abstract.

a) *Marea alternativă.* – Confucius se știe aflat în fața mării alternative: să se retragă din lume în solitudine, ori să trăiască laolaltă cu oamenii în această lume și s-o modeleze. Decizia lui e clară. „Doar nu poți trăi cu păsările și jivinele câmpului. Dacă e să nu fiu laolaltă cu oamenii, atunci cu cine altcineva?” Concluzia este: „Cine nu se gândește decât la cum să-și păstreze puritatea vieții sale, acela face ca raporturile esențiale dintre oameni să ajungă în neorânduială.” S-ar părea că în vremuri grele nu-ți rămâne nimic altceva de făcut decât să trăiești retras, îngrijindu-te de propria-ți mântuire. Despre doi astfel de pustnici Confucius spune: „Transformându-se pe sine ei au ajuns la puritate, retrăgându-se din lume au ajuns la lucrurile corespunzătoare împrejurărilor. Eu însă sunt altfel. Pentru mine nu există nimic care să fie posibil sau imposibil indiferent de împrejurare.” În ce-l privește, toleranța manifestată față de pustnici nu-l face decât să ajungă la convingerea că: „Dacă lumea ar fi în ordine, atunci eu n-aș mai fi necesar pentru a o schimba.”

Orientându-se înspre oameni și lumea lor, Confucius dezvoltă o serie de idei ce se cuvin evidențiate drept *știința sa esențială*. Aceste idei se referă la natura omului, – apoi la necesitatea rânduirii comunității, – apoi la felul în care adevărul e prezent în limbă, – apoi la forma de bază a gândirii noastre, anume că adevărul există în rădăcina și în ramificațiile sale, în absolutul originii și în relativul fenomenului, – și în cele din urmă la acel Unul care ține totul laolaltă și la care se raportează totul. Și de fiecare dată

omul și comunitatea lui reprezintă pentru Confucius problema esențială.

b) *Natura omului*. – Natura omului se numește *ren*. *Ren* înseamnă „omenie” și totodată „moralitate”. Semnul grafic are înțelesul de „om” și „doi”, adică: a fi om înseamnă a fi în comunicare. Întrebarea cu privire la natura omului își află răspunsurile în primul rând în iluminarea ființei [*Erhellung des Wesens*] omului așa cum este și cum totodată trebuie ea să fie, iar în al doilea rând în prezentarea diversității existenței sale.

În primul rând: omul trebuie să devină om. Căci el nu-i precum animalele: acestea sunt așa cum sunt, astfel că instinctele le rânduiesc existența fără o conștiință gânditoare. Dimpotrivă omul se constituie chiar și pentru sine însuși în misiune. De aceea el nu poate să-și afle sensul în conviețuirea cu animalele. Acestea se adună laolaltă, sunt legate între ele în mod reflex sau se împrăstie care încotro. Oamenii însă își modelează conviețuirea și o condiționează, dincolo de orice instincte, de faptul că trebuie să fie oameni.

Ființarea ca om e condiția oricărui bine determinat. Numai cel ce se află în *ren* poate iubi și urî cu adevărat. *Ren* e atotcuprinzător, nu o virtute printre altele, ci sufletul tuturor virtuților.

Deoarece *ren* constituie esența omului, el se găsește totdeauna foarte pe aproape. Cine e cu adevărat preocupat de asta, pentru acela *ren* e mereu prezent.

De aceea *ren* va fi descris în toate formele sale deosebite de apariție: în pietate, în înțelepciune și în procesul învățării, în dreptate. Sunt indicate cinci caracteristici ale omeniei la un princip: demnitatea – și ca urmare principiile nu va fi disconsiderat; mărinimia – și va câștiga în favoarea sa mulțimea; onestitatea – și va dobândi încrederea oamenilor; sârguința – și va obține reușita; bunăvoința – și va fi capabil să folosească oamenii

în mod potrivit. Confucius nu tratează o derivare a virtuților. *Ren* este originea cuprinzătoare. Abia dintr-acolo venind se transformă în adevăr orice destoinicie, reglemenaritate, corectitudine. Dintr-acolo provine absolutul fără un scop practic imediat: „Omul moral aşază greutăţile înainte şi răsplata la urmă.“

A acţiona în conformitate cu *ren* nu înseamnă să acţionezi după o anumită lege, ci în funcţie de acel lucru datorită căruia abia toate legile instituite dobândesc valoare, fiind în acelaşi timp private de caracterul lor absolut. Deşi indefinibil, Confucius schiţează totuşi caracterul acestui *ren*: îl vede existând în ceea ce el numeşte măsură şi stare de mijloc [mediană]. „Măsura şi starea de mijloc sunt punctul culminant al naturii umane.“ Ele acţionează din interior în afară: „Starea în care speranţa şi mânia, întristarea şi bucuria încă nu sunt active se numeşte starea de mijloc. Starea în care ele se manifestă, reuşind însă să obţină în toate ritmul potrivit, se numeşte armonie.“ Deoarece în acest caz se vădesc lucrurile cele mai lăuntrice, aici, la origine, decizându-se totul, măsura şi starea de mijloc pretind atitudinea cea mai scrupuloasă: „Nu există nimic mai vădit decât ceea ce e tainic, nimic mai limpede decât ceea ce este cel mai ascuns; de aceea omul nobil e grijuliu cu ceea ce el este doar pentru sine însuşi.“

Confucius nu reuşeşte să descrie această misterioasă stare mediană decât apelând la ideea unei poziţii de mijloc situate între extreme, de exemplu: Shun „apuca o problemă de ambele capete şi acţiona faţă de oameni conform stării de mijloc.“ Un alt exemplu: „Să fii mărinimos şi blând când îi înveţi pe alţii, şi să nu le-o plăteşti celor ce acţionează urât: în asta constă forţa de Miazăzi. Să dormi şi să mori în grajd şi îmbrăcat în piele, fără să fii nevoit s-o faci – într-asta stă forţa de Miazănoapte. Dar omul nobil stă la mijloc şi nu înclină de nici o parte.“

Caracterul extraordinar al măsurii şi stării de mijloc e formulat astfel: „Se prea poate ca cineva să pună ordine într-o împărăţie, ori să renunţe la demnităţi şi onoruri, ori să păşească

pe tăișuri de cuțit – și cu toate acestea să nu stăpânească încă măsura și starea de mijloc.“

În al doilea rând: ce-i omul se vedește în diversitatea ființării de om. Oamenii sunt apropiați unii de alții datorită acestui *ren* care e esența lor. Dar ei se și despart unii de alții „din cauza obișnuinței“, apoi și datorită a ceea ce sunt ficcare din ei ca individ în parte – cu specificitatea, vârsta, treapta atinsă de ființa și știința lor.

Vârstele omului: „În tinerețe, când forțele vitale încă nu s-au consolidat, ferește-te de voluptate; la vârsta bărbăției, când forțele vitale au atins apogeul, de agresivitate; iar la bătrânețe, când forțele pier, de zgârcenie.“ – Omul se cuvine să privească tinerețea cu sfială. „Dar dacă unul a ajuns la patruzeci, cincizeci de ani, și încă nu s-a auzit nimic de el, atunci firește că nu mai e nevoie să-l privești cu sfială.“ „Cine e urât de oameni la patruzeci de ani, așa va rămâne până la sfârșitul vieții sale.“

Tipuri umane: Confucius distinge patru trepte ale ființei umane. Pe cea mai înaltă se află sfinții care încă din naștere sunt în posesia cunoașterii. Personal Confucius n-a văzut nici un asemenea sfânt, dar nu se îndoiește de existența lor în timpurile străvechi. Pe a doua treaptă se găsesc cei care trebuie mai întâi să învețe pentru a ajunge în posesia cunoașterii. Celor situați pe a treia treaptă le vine greu să învețe, dar nu se lasă descurajați. Celor de pe a patra treaptă le și vine greu să învețe și nici nu se străduie de fel. Cei de pe cele două trepte mijlocii se află pe drum, se mișcă înainte, și pot să și eșueze. „Numai înțelepții supremi și nerozii cei mai de jos rămân neschimbați.“

Confucius înregistrează și unele caracteristici ale firii umane. De exemplu: Excesele unui om îi corespund naturii sale. „Inițiatului îi place să privească apa, căci inițiatul se află în mișcare. Celui pios (omului moral) îi plac munții, căci natura lui e liniștită.“

c) *Absolutul din origine și relativul din fenomen.* – Adevărul și realitatea sunt una. Ideea de una singură e ca și cum nici nu ar fi. Rădăcina mântuirii omului se află în „cunoașterea care influențează realitatea”, adică în adevărul ideilor care se produc ca făptuire lăuntrică, transformatoare. Ceea ce e adevărat în interior, asta se configurează în afară.

Formele de gândire și formele de ființare se manifestă în cadrul tiparului fundamental: „Lucrurile au rădăcini și ramificații.” Absolutul originii pătrunde în relativitatea fenomenelor. De aceea e importantă o atitudine de seriozitate onestă în privința primordialului și de liberalitate în raport cu fenomenele.

„Prin adevărirea ideilor se înțelege ca omul să nu se autoamăgească”. Omul nobil e mereu atent cu sine, cu ceea ce face doar pentru sine însuși. “E de parcă ai fi privit de zece ochi – cât e de serioasă și de teribilă această chestiune!” Demnitatea lăuntrică se obține prin respectul de sine cu ajutorul automodelării. „Când cineva se cercetează lăuntric și nu descoperă aici nimic rău, de ce ar mai fi trist, de ce s-ar mai teme?” Dar Confucius vede și cât e de greu, de imposibil de ajuns la asta.

Dacă rădăcina e bună, asta vrând să însemne: dacă ea e cunoașterea care e realitate, atunci ideile devin adevărate, atunci conștiința ajunge să fie cea dreaptă iar omul să se cultive. Alte urmări sunt că și casa va fi atunci bine rânduită, statul pus în ordine, iar în lume va fi pace. De la Fiul Cerului și până la omul de rând, pentru toți cultivarea omului reprezintă rădăcina. Cine nu-l poate educa pe colocatarul său, nu va putea educa nici alți oameni. Când însă „în casa bărbatului serios domnește omenia, atunci în tot statul va înflori omenia”.

Cu privire la fenomene. – Deoarece criteriile și impulsurile provin din rădăcină sau origine, dintr-un adânc și o întindere ce se sustrag unei formulări definitive, de aceea

nici nu vor fi niciodată suficiente regulile prin care să poți calcula ce trebuie făcut. Adevărul și realitatea nu pot să se fixeze definitiv într-o anume ființare [*Sosein*] și în enunțuri dogmatice. De aceea fixarea e respinsă. Confucius „nu avea păreri, nici prejudecăți, nici încăpățănări”. „Omul nobil nu e în mod absolut nici pentru, nici împotriva a ceva pe lumea asta. El ia partea numai a ceea ce e drept.” Omul nobil există „pentru toți și nu e partinitor.” Păstrează o atitudine deschisă. Căci este „reținut atunci când nu înțelege ceva.” Rămâne flexibil. Căci „are un caracter ferm, fără a fi încăpățânat”, „e om de înțeles, fără a intra în familiarități”, e „conștient de sine, fără a ține să-și impună părerea cu orice preț”. Absolutul se manifestă în relativitatea la care sunt reduse toate lucrurile calculabile – nu pentru a le suprima prin arbitrar, ci pentru a le călăuzi prin intermediul celor supraordonate.

d) *Necesitatea ordinii.* – Ordinea e necesară deoarece ființa omului nu e reală decât în comunitatea umană. *Primul principiu* pe care ea se întemeiază și pe care „îl poți urma toată viața” este: „Ce ție nu-ți place, altuia nu face.” Conștiința egalității (*shu*) îi unește pe oameni astfel încât ei acționează conformându-se acestei reguli. „Ceea ce urăști la cei de deasupra ta, aia nu le-o face celor de sub tine. Ceea ce urăști la vecinii din dreapta, aia nu le-o face vecinilor din stânga.”

O formulare pozitivă, corespunzând acesteia negative, o găsim la confucianiști: „Iubitorul de oameni îi întărește pe oameni, deoarece dorește el însuși să fie întărit; el îi ajută pe oameni să izbândească în acțiunile lor, deoarece dorește el însuși să izbândească.”

Când însă Lao Zi îi învață pe oameni să răsplătească dușmănia cu binefaceri, Confucius răspunde: „Cu ce atunci vei mai răsplăti binefacerea? Nu, dușmănia se cere răsplătită după dreptate, iar binefacerea cu binefacere.” –

Un al doilea principiu al ordinii este următorul: deoarece oamenii sunt atât de diferiți, o bună guvernare nu-i cu putință decât prin folosirea de trepte ale puterii. Cu cât cel ce deține puterea e așezat pe o treaptă mai înaltă, cu atât trebuie el să fie un bărbat mai exemplar, mai inițiat, mai omenos. Trebuie „să-i fie pildă poporului, mergând în fruntea sa și încurajându-l. N-are voie să ostenească.”

Totdeauna nu va exista decât un număr mic din cei care sunt capabili de autodepășire, care au învățat să facă ceea ce este bine și știu ce fac. În schimb, „poporul poate fi făcut să urmeze ceva, dar nu și să-nțeleagă acel lucru”. Raportarea de bază a bărbatului exemplar la popor e aceasta: „Natura principelui e precum vântul, cea a mulțimii precum iarba. Când vântul suflă asupra-i, iarba se culcă la pământ.” Nu există ordine decât datorită autorității.

Totul e ca funcția omului și meritele lui să coincidă. De aceea e necesar ca ordinea să nu fie răsturnată. „Cine nu deține o funcție oficială, să nu se ocupe de planuri de cârmuire.” E necesar ca „cei buni să fie înălțați, cei incapabili să fie coborâți, – iar cei nepricepuți să fie instruiți”.

De aceea însă bărbatul capabil de guvernare se distinge prin independență launtrică față de opinia publică. „Acolo unde toți urăsc, trebuie să cercetezi; acolo unde toți iubesc, trebuie să cercetezi.” La întrebarea: „Cum este cel pe care compatrioții săi îl iubesc?” Confucius răspunde: „Asta încă nu spune nimic”, iar la întrebarea: „Cum este cel pe care compatrioții săi îl urăsc?” la fel: „Nici asta încă nu spune nimic. Mai bine e atunci când cineva e iubit de cei buni dintre compatrioții săi și urât de cei răi.”

Un al treilea principiu al ordinii este acesta: intervenția nemijlocită în procese aflate de pe acum în curs de desfășurare nu mai poate avea efect decisiv. Vine prea târziu. Se poate ce-i drept acționa în forță, prin legi și pedepse, dar asta va avea totodată și un efect funest, căci

cei astfel violentați vor începe să se ferească iar fățărnicia va deveni generală. Marile efecte nu pot fi obținute decât mijlocit. Ceea ce se mai află încă în germene, încă mai poate fi orientat într-o altă direcție sau stimulat în dezvoltare. Într-un astfel de caz se poate obține un efect decisiv. Originile omenеști ce au drept urmare toate celelalte lucruri trebuie lăsate să se dezvolte.

e) *Rectificarea cuvintelor folosite.* – La întrebarea cu ce trebuie început atunci când o situație nefastă cere ca lucrurile să fie reordonate, Confucius a dat acest răspuns ciudat: cu rectificarea cuvintelor. Trebuie scos la iveală ce se află în cuvinte. Principele e principe, tatăl tată, omul om. Limba însă e permanent siluită, cuvintele primesc sensuri care nu le corespund. Ființare și limbă se despart. „Cine are ființare lăuntrică, are și cuvinte; cine are cuvinte, nu totdeauna are și ființare lăuntrică.”

Când limba e în dezordine, totul devine nefast. „Când cuvintele (denumirile, noțiunile) nu sunt corecte, atunci judecățile nu sunt clare, faptele nu-i reușesc omului, pedepsele nu-și ating scopul iar poporul nu știe cum să se mai poarte.”

„De aceea omul nobil își alege astfel cuvintele, ca ele să nu dea naștere la îndoieli, și își formează judecățile astfel, ca ele să poată fi aplicate fără șovăire. Omul nobil nu rabdă nici o imprecizie în vorbirea sa.”

f) *Unul – de care depinde totul.* – Când e vorba de atâtea lucruri, de atâtea virtuți, de tot ceea ce trebuie învățat și făcut, Confucius spune: „Îți închipui poate că am învățat și că acum le știu? Nu, ci eu posed Unul, pentru a putea pătrunde totul.” Deci nu multe lucruri, ci Unul. Dar ce e acesta? La asta Confucius nu dă un răspuns constant. Își îndreaptă privirea înspre acel ceva și-ți atrage luarea aminte asupra lucrului de care depinde tot restul, dar când răspunde o face prin cele pomenite de pe acum în ex-

punerea noastră. „Întreaga mea învățătură e cuprinsă într-un singur lucru”: în *zhung* (starea de mijloc), – sau eventual în acel unic cuvânt *shu* (egalitate, reciprocitate, iubirea aproapelui). Sau nu face decât să-și rezume învățătura: „Cel ce nu cunoaște voința Cerului nu poate trece drept un om nobil; cel ce nu cunoaște legile cuviinței (*li*), nu-i cu putință să se fi întărit de pe acum ca om; cine nu se pricepe să deslușească vorbele oamenilor nu poate să-i cunoască pe oameni.” Rezumatul învățăturii poate suna și astfel: moralitatea este iubire de oameni, înțelepciunea – cunoaștere de oameni. Toate acestea însă nu sunt acel Unul.

O trimitere indirectă la Unul există în replica ironică la reproșul ce i se face lui Confucius că, ce-i drept, ar fi el un bărbat însemnat, dar care n-a făcut nimic deosebit prin care să-și fi câștigat faima. La asta Confucius răspunde: „Oare de ce meserie să mă apuc? De condusul carelor de luptă sau de tragerea cu arcul? Mă bate gândul să m-apuc totuși de condusul carelor de luptă.”

Acel Unul îl bănuim la Confucius mai degrabă acolo unde devine perceptibil fundalul, sau o instanță ultimă: pe aceasta el o poate sesiza – în analogie cu ideea de *wu wei* (nonacțiune) a lui Lao Zi – la un suveran sfânt din vechime (deși tot el precizează că azi așa ceva nu mai există): „Cel care fără a face ceva a păstrat ordinea în împărăție, acela a fost Shun. Căci într-adevăr: ce-a făcut? A vegheat plin de venerație asupra lui însuși, îndreptându-și grav fața spre Miazăzi – și-atâta tot.” – Unul mai e apoi perceptibil și în modul în care Confucius devine conștient de limite.

5. *Conștiința limitelor la Confucius.* – S-ar putea părea că expunerea noastră de până aici a prezentat filosofia lui Confucius ca pe o știință care se consideră pe sine însăși desăvârșită, și a cărei stare de spirit fundamentală ar fi că totul se poate aranja și că așa se va și întâmpla. Dar o

asemenea imagine despre filosofia lui Confucius ar fi inexactă.

a) Confucius n-a considerat niciodată că ar poseda știința desăvârșită și nici măcar că așa ceva ar fi posibil. „Ceea ce știi, socotește-o drept știință, iar ceea ce nu știi, drept neștiință: asta înseamnă știință.”

b) Confucius are în fața ochilor nenorocirea lumii. Ea își are cauza în eșecul omului. Confucius se plânge: „Că bunele aptitudini nu sunt cultivate, că cele învățate n-au efect, că omul își cunoaște datoria și nu-i atras de ea, că în el există lucruri rele și nu-i în stare să și le îndrepte – toate astea sunt lucruri care mă îndurerează.” Câteodată chiar i se pare că nu mai vede nici un singur om drept. „S-a sfârșit. Încă n-am întâlnit pe vreunul care să fi fost în stare să-și vadă propriile greșeli și, aplecându-se asupra sa, să-și atribuie sieși vina.” Nicăieri nu te poți bizui pe iubirea de oameni și pe oroarea în fața neomeniei. „Încă n-am văzut pe nimeni care să iubească valoarea morală la fel de mult ca și frumusețea femeii.” Se uită în jur după acel bărbat care ar putea fi un suveran, și nu zărește pe nimeni. Nu i-a fost dat să vadă un om divin; dar bine ar fi dac-ar putea vedea măcar un om nobil, dar nici de acesta nu se vede nici o urmă, și nu întâlnești nici măcar vreun om din cei stăruitori.

Dar Confucius nu vrea de fel să creadă că lumea ar fi rea. Doar epoca în care trăiește e decăzută, așa cum s-a mai întâmplat și în vremurile dinainte. De aici: „Că adevărul nu răzbate azi, asta [Confucius] o știe.”

c) Lucrurile ultime nu constituie niciodată tema principală pentru Confucius. Ajuns la limite, e cuprins de sfiala de a vorbi. Numai arareori vorbea maestrul despre fericire, soartă, bunătatea pură. Când ajungea să discute despre moarte, despre natură și rânduiala lumii, dădea răspunsuri care lăsau totul în suspensie. Dar nu pentru că

ar fi fost înclinat să facă pe misteriosul („Nu există nici un lucru pe care să-l ascund de voi”), ci pentru că asta e în natura lucrurilor. Nu e vorba aici numai de motivele false (curiozitatea, dorința de a evita ceea ce-i necesar de făcut în prezent, încercarea de a te eschiva de la a da piept cu viața) care îl fac pe om să se intereseze de acele lucruri ultime. Esențială aici e dimpotrivă imposibilitatea de a vorbi concret despre ceea ce niciodată nu ajunge să se constituie în mod adecvat în obiect. De aici și refuzul lui Confucius al cuvintelor și propozițiilor și al oricărei directități, atunci când e vorba de probleme metafizice. Dacă vrem să numim o asemenea atitudine agnosticism, trebuie spus în acest caz că ea nu înseamnă indiferență în fața incognoscibilului, ci dimpotrivă o stare de consternare ce nu dorește să răstălmăcească cele abia atinse transformându-le într-o pseudoștiință, nu vrea să le piardă vorbind despre ele. Să recunoaștem: la Confucius abia dacă e perceptibil impulsul spre nemărginire, spre cufundarea în incognoscibil, întrebarea devoratoare a marilor metafizicieni, dar în schimb se simte prezența lucrurilor ultime în pioasa îndeplinire a riturilor, și în cugetări care în situații de strâmtorare îți orientează privirea asupra acelora fără să spună prea mult în mod explicit.

Confucius împărtășea reprezentările religioase tradiționale. Nu se îndoia de existența spiritelor, de semne prevestitoare. Dar atitudinea sa față de toate acestea e marcată de o tendință contra superstiției și de o ciudată distanțare. „Învățătorul nu vorbea niciodată despre puteri magice și demoni ai nefirii.” „A sluji altor spirite decât celor ale propriilor strămoși înseamnă linguseală.” Întrebat cu privire la cum trebuie slujite spiritele el răspunde: „Când încă nu știți să-i slujiți pe oameni, cum ați putea sluji spiritele!” Privitor la înțelepciune spune: „Să te consacri datoriei față de oameni, să venerezi demonii și zeii și să te ții la distanță

de ci – asta se poate numi înțelepciune.“ E ambiguu dacă prin asta înțelege o distanță reverențioasă, ori mai degrabă că e bine să-i ignori pe cât posibil. Nu există însă nici o îndoială în ce privește seriozitatea ce-o depune în cultul religios: știe că aducerea de jertfe are o mare importanță, dar nu știe în ce constă această importanță. „Cine ar cunoaște însemnătatea marii jertfe (adusă strămoșului dinastiei), acela ar fi în stare să cârmuiască lumca la fel de ușor precum i-ar fi să privească până aci“, și Confucius arată spre palma lui întinsă. Esențială pentru el este participarea interioară. „Când inima ți-e tulburată, atunci jertfa e îndeplinită după datină. De aceea numai înțeleptul e în stare să pătrundă până la capăt înțelesul jertfei.“ Se relatează: „Chiar și dacă nu avea la el decât orez simplu și castraveți, el tot își aducea jertfa de hrană cu multă venerație.“

Confucius vorbind despre Cer: „Numai Cerul e mare.“ „Anotimpurile își au mersul lor, iar lucrurile toate se nasc. Dar întâmplându-se astea, oare Cerul rostește vreun cuvânt?“ Bogăția și vaza de care se bucură cineva sunt în puterea Cerului. Cerul poate să nimicească. E impersonal acest Cer. I se spune *tian*, numai o singură dată e numit Shangdi (Stăpân, Domn). Soarta pe care i-o mănăie omului (*ming* sau *tien-ming*) este impersonală. „Asta-i predestinare“ e o expresie care revine descori la Confucius: când unul din discipoli se îmbolnăvește grav, el spune despre acesta: „Viața îi e în mare cumpănă. Asta-i predestinare, ca un astfel de bărbat să aibă așa o boală!“ „Când e ca adevărul să se răspândească, ori când e să piară – asta-i predestinare.“

Arareori vine vorba despre rugăciune. Într-un loc se spune: „Cine păcătuiește față de Cer, nu are pe nimeni la care ar mai putea să se roage“, iar altundeva: „A trecut mult timp de când obișnuiam să mă rog.“ (Wilhelm ce-i drept traduce altfel: „A trecut mult timp de când mă rog“) – astfel fiind refuzat un discipol care dorește să li se roage zeilor și spiritelor terestre pentru maestrul lui bolnav. Căci lui Confucius îi e străină rugăciunea prin care omul le cere zeilor ceva sau, într-o măsură încă mai

mare, rugăciunea magică. Viața sa, vrea el să spună (asta în caz că traducerea lui Wilhelm corespunde sensului), a fost dintotdeauna rugăciune. Un confucianist japonez din secolul al IX-lea scrie în spiritul lui Confucius: „Numai inima de-ar păși neabătut pe cărarea adevărului – și nu va fi nevoie să vă rugați, căci zeii tot vă apără“ (Haas).

„Moartea și viața – asta-i predestinare“, „Din străvechime toți oamenii trebuie să moară“, astfel de enunțuri exprimă detașarea lui Confucius față de moarte. Moartea e acceptată fără tulburare, ea nu se află în aria unei semnificări esențiale. I se-ntâmplă ce-i drept să deplângă sosirea ei prematură: „Că ceva poate încolți fără a mai ajunge la înflorire, – că poate înflori fără a mai ajunge să se pârguiască, – vai, asta se-ntâmplă.“ Fiind grav bolnav, respinge planul unor discipoli ai săi de a-i pregăti o înmormântare fastuoasă la care ei s-ar da drept miniștri: „Oare vrem acum să-nșelăm Cerul? – Chiar dacă nu voi avea parte de o înmormântare princiară, tot n-am să mor pe-o margine de drum.“ Pentru el moartea e fără spaime: „Când pasărea moare, viersul îi e tânguitor; când omul trage să moară, vorbele lui sunt bune.“ N-are sens să-ți pui întrebări asupra morții: „Când încă nu cunoști viața, cum ai putea cunoaște moartea?“

Întrebat fiind dacă morții știu de jertfele ce li se aduc, el răspunde: „Nu-i treaba noastră să știm aceasta.“ Răspunsul la întrebare e dat în acest fel dintr-un considerent pur practic –, ținând cont de urmări, el conchide că în această privință cel mai bun răspuns e să nu dea nici unul: „Dacă răspund că «da», va trebui să mă tem că unii fii plini de pietate își vor risipi averea pentru cei răposați, – iar dacă răspund că «nu», va trebui atunci să mă tem că fiii lipsiți de pietate nu-și vor mai îndeplini îndatoririle față de răposați.“

6. *Despre personalitatea lui Confucius.* – Tradiția a consemnat unele fraze pe care Confucius le-a spus despre sine, și altele pe care discipolii le puneau pe seama învățătorului.

Era conștient de chemarea sa. Aflat odată în pericol de moarte, el spune: „De vreme ce regele Wen nu mai este, oare nu mic mi-e încredințată atunci cultura? Dacă Cerul ar fi vrut să nimicească această cultură, atunci ea nu i-ar fi revenit unuiu născut târziu. Dacă însă Cerul nu vrea să nimicească această cultură, ce pot atunci să-mi facă oamenii lui Kuang?” În vise dialoghează cu principele de Zhou, modelul său. Zadarnic așteaptă semne prevestitoare ale vocației sale: „Pasărea Fong nu vine, din râu nu apare nici un semn: s-a zis cu mine.” Apare un *kilin* (cel mai minunat semn prevestitor), dar e ucis la o vânătoare; Confucius plânge.

Cu toată conștiința chemării pe care o are, Confucius e modest. În ce privește instruirea sa e de părere că se poate măsura cu alții, dar n-a atins încă acea treaptă a omului nobil care-și transpune știința în acțiune. „Nu pot spune despre mine decât că m-am străduit cu nesaț să ajung astfel, și că nu ostenesc niciodată să-i învăț pe alții.”

În repetate rânduri discipolii îi fac reproșuri. Vizita făcută doamnei Nan Zi o justifică astfel: „Cerul m-a silit să fac greșelile pe care le-am făcut.” Se justifică în ce privește călcarea unui jurământ spunând că jurământul i-a fost smuls cu forța.

Când un discipol îi amintește supărat de un moment de proastă dispoziție pe care l-a avut, Confucius răspunde: „Asemănarea cu un câine într-o casă îndoliată – așa-i într-adevăr, așa-i.” Un altul îi spune: „Sunteți atât de grav, de cufundat în gânduri. Sunteți atât de voios, de plin de o înaltă speranță, aveți o stare de spirit atât de cuprinzătoare.” Privitor la faptul că un discipol a fost descusut despre Confucius, el opiniază: „De ce nu i-ai răspuns: e un om care învață ce-i adevărul fără să ostenească niciodată s-o facă, care-i învață pe oameni fără să i se lehametisească, care-i atât de

plin de sânge că din această cauză uită până și să mănânce, care-i atât de voios că uită de toate grijile și care de aceea nici nu bagă de seamă cum bătrânețea se apropie cu încetul.“

Confucius e conștient de propriul eșec. Într-o situație în care viața îi e amenințată îi întreabă pe învățăceii săi: „Oare duc o viață greșită? De ce am ajuns să ne aflăm la o atât de mare ananghie?“ *Primul* discipol e de părere că el încă n-a atins adevărata bunătate, de aceea nici oamenii n-au încredere în el, și n-a ajuns încă nici la adevărata înțelepciune, și de asta nu fac oamenii ceea ce le spune. Dar Confucius răspunde: sfinți și înțelepți din trecut au sfârșit în chipul cel mai groaznic. E vădit că nici la bunătate nu se răspunde în mod obligatoriu prin încredere, și nici la înțelepciune prin ascultare. *Al doilea* e de părere că învățătura maestrului e atât de copleșitoare, încât nimeni pe lume nu-i în stare să-i facă față. Învățătura ar trebui deci să fie un pic coborâtă la un nivel mai accesibil. Confucius obiectează: plugarul bun știe să semene, dar nu să facă recolta. Omul nobil știe să-și modeleze învățătura, dar nu poate face ca ea să fie primită. A urmări ca ea să fie primită înseamnă să nu-ți îndrepti atenția în depărtare. *Al treilea* e de următoarea părere: „Învățătura vă e foarte mare, de aceea lumea n-o poate cuprinde. Dar continuați să acționați în conformitate cu ea. Ce dacă nu e înțeleasă? Pe omul nobil îl recunoști după faptul că nu e înțeles de ceilalți.“ Confucius zâmbește.

El știe că nu totdeauna înțelepții răzbat în lume. Sub tiranul Zhou Sin au existat trei bărbați de cea mai înaltă moralitate. Unul a fost executat, un altul s-a retras din lume, cel de-al treilea a rămas la Curte făcând pe bufonul și acceptând să fie tratat ca atare.

Nu totdeauna și-a acceptat Confucius eșecul cu detașare, ci a meditat asupra lui și a căutat să-l deslușească. Nu a avut din capul locului și nu totdeauna aceeași atitudine în această privință.

I se-ntâmplă să se și plângă: „Omul nobil suferă din cauză că trebuie să părăsească lumea fără ca numele să-i fie pomenit! Oamenii nu merg pe calea mea. Prin ce voi deveni cunoscut posterității?“

Când se jeluiește: „Nimeni, vai, nu mă cunoaște!“ tot el își găsește consolarea spunând: „Nu cârtesc împotriva Cerului, nu le port pică oamenilor. Am cercetat lucrurile aci jos și mă aflu în legătură cu cele de sus. Cerul e cel ce mă știe.“

Își impune moderație: „A învăța și a exersa neconținut, oare nu-ți dă și asta satisfacții? Și când se mai întâmplă apoi să se și adune în jurul tău tovarăși de drum, veniți de la mari depărtări – oare nu-i și asta o fericire? Dacă însă oamenii nu știu nimic de tine și tu totuși nu te lași pradă amărăciunii – nu-i oare nobil să procedezi așa?“ „Nu vreau să mă las întristat de faptul că lumea nu mă știe; întristat ar trebui să fiu numai dacă eu nu i-aș cunoaște pe ceilalți.“

Acceptă ca bufonul să-i strige: „Renunță, renunță la strădania-ți deșartă! Cine vrea să slujască azi statului nu face decât să se pună în primejdie.“ Acceptă ca Lao Zi să-i spună: „Cei deștepți și cu mintea ascuțită se află la un pas de moarte, căci le place să-i judece pe alții.“ Dar rostul și-l vede în misiunea lui de a contribui la ordinea omenească în lume. Aici nu succesul e esențial. Omenie înseamnă să te simți responsabil alături de ceilalți de starea colectivității. „Un bărbat de omenie nu ține la viață cu prețul încălcării omeniei. Ba chiar au existat și din cei care pentru a-și desăvârși omenia și-au dat trupul pradă morții.“

Atitudinea de bază rămâne aceasta: să fii pregătit, iar „dacă se dorește să fii folosit, să iei parte activă; dacă însă nu vor să știe de tine, să rămâi retras.“

Esențiale însă sunt următoarele: „Omul nu-i stăpân decât peste propria-i inimă. Fericirea și nefericirea nu dau măsura valorii omului.“ Nu totdeauna nefericirea exterioară e un rău, ca poate fi și o „încercare“ (Sün 'Zi). Deznădejdea nu trebuie să ajungă radicală. Chiar și în cazuri limită mai există speranță. „Există situații în care oamenii ajung să se ridice din niște împrejurări disperate la cea mai înaltă menire a lor.“

Judecățile moderne despre Confucius sunt uimitoare. E prea puțin prețuit ca raționalist. „Nici personalitatea, nici opera lui nu se disting prin trăsături de o autentică grandoare. A fost un moralist cuminte, care a crezut că ar putea restabili ordinea zdruncinată cu murmurul lui despre virtute, ceea ce după cum au dovedit-o evenimentele n-a reușit s-o facă decât vijelia puterii” – e de părere Franke.

Într-adevăr, influența lui Confucius nu s-a exercitat în felul în care se gândise el la asta în clipele sale de cea mai mare speranță. Ca și în timpul vieții, și după moarte cele urmărite de el au cunoscut un eșec. Și numai transformarea survenită în timp a făcut ca opera lui să-și exercite efectul. Cu atât mai mult avem datoria să nu pierdem din vedere nucleul original care n-a dispărut niciodată cu totul în cursul transformării, menținându-l drept criteriu de evaluare. Pe baza cugetărilor existente selectate, orientându-ne în funcție de cele mai substanțiale și mai caracteristice, putem îndrăzni să ne formăm o imagine despre Confucius. Dar ea n-ar putea exista dacă ne-am sprijini pe formulările rigide și plate care probabil că provin din perioade mai târzii. Numai printr-o selecție și ordonarea obiectivă a cugetărilor și relatărilor a putut rezulta o imagine stabilă, al cărei nucleu trebuie admis ca fiind real, căci altfel această imagine nu s-ar fi putut naște.

Confucius nu nutrește pentru sine însuși grija celui ce fuge de lume. Și nu elaborează nici tehnici de organizare economică, nici o legislație, și nici o ordine statală formală, ci se preocupă cu pasiune de ceea ce nu poate fi urmărit în mod direct, ci doar indirect favorizat să se dezvolte, și de care depinde tot restul – de spiritul întregului în cadrul stării moral-politice și de condiția interioară a fiecărui om în parte, ca element dintr-un întreg. Confucius nu dispune de o experiență religioasă primordială, nu a avut revelații, nu trece printr-o renaștere a ființei sale, nu este un mistic.

Nu este însă nici un raționalist, ci este călăuzit în gândirea sa de cuprinzătorul comunității [*von dem Umgreifenden der Gemeinschaft*], prin care abia omul ajunge să fie om. Pasiunea lui e frumusețea, ordinea, adevărul și fericirea în lume. Și toate acestea se întemeiază pe ceva ce nu-și pierde semnificația prin eșec și moarte.

Luciditatea îl face pe Confucius să se limiteze la posibilitățile omului în lume. El e prudent și reținut, dar nu din teamă ci din spirit de răspundere. Ar dori pe cât posibil să evite lucrurile îndoielnice și primejdioase. Caută să dobândească experiență și de aceea ascultă totdeauna cu atenție ce spun oamenii. E avid de informații privitoare la Antichitate. La el interdicțiile sunt mult mai rare decât îndemnurile de a face cutare și cutare lucru dacă vrei să ajungi om. Are în el dorința de măsură și de a fi permanent pregătit, și e animat nu de instinctul pentru puterea în sine, ci de voința exercitării adevăratei autorități.

Firea lui lasă o impresie luminoasă, deschisă, naturală. El respinge orice divinizare a persoanei sale. E de parcă ar trăi în public, în stradă, ca om cu slăbiciunile lui.

Ce a făcut Confucius? Spre deosebire de Lao Zi s-a implicat în conflictele lumii, fiind îmboldit de ideea chemării sale de a călăuzi spre mai bine starea oamenilor. A întemeiat o școală pentru viitori oameni de stat. A editat cărțile clasice. Dar încă mai însemnat e faptul că în China Confucius reprezintă prima licărire vizibilă formidabilă a rațiunii în întreaga ei întindere și virtualitate – și asta la un bărbat din popor.

7. Confucius și adversarii săi. – Confucius i-a combătut pe alții și a fost la rândul lui combătut. E vorba mai întâi de luptele vădite împotriva nimicurilor vieții și a invidiei concurenților. Apoi însă mai avem de-a face și cu manifestarea polarității profunde, aflate în natura problemei, dintre Confucius și Lao Zi.

a) Adversarii combătuți de Confucius sunt oameni care socotesc că lumea e oricum coruptă și care participă cu iscusință la mersul ei, sofistii care găsesc motive pro și contra oricărui lucru, care îi derutează pe oameni cu privire la criteriile dreptății și nedreptății, ale adevărului și falsității.

Pe când Confucius se afla odată într-o funcție, a pus să fie executat un aristocrat care reprezenta un pericol pentru stat. El și-a motivat decizia în felul următor: mai rele ca furtul și tâlhăria sunt nesupunerea în convingeri însoțită de perfidie, caracterul mincinos însoțit de iscusința vorbei, memoria scandalurilor însoțită de întreținerea de relații cu un cerc larg de cunoscuți, încuviințarea nedreptății însoțită de prezentarea acesteia într-o lumină favorabilă. Iar acel bărbat reunea într-însul toate aceste fărâdelegi. „Pe unde se oprea, forma o partidă; amăgea mulțimea vânturând vorbe fățarnice; prin împotrivirea lui înverșunată răstălmăcea dreptatea și-și impunea propriul punct de vedere. Când oamenii vulgari se strâng în hoarde, e prilej de supărare.“

Lui Confucius i s-a reproșat că omul nu-și poate însuși învățătura lui nici chiar în cursul unei vieți îndelungate, că nici ani în șir n-ar fi suficienți pentru a studia formele (riturile). Că ambele nu folosesc la nimic poporului. Că în ce-l privește ar fi incapabil de o guvernare rațională și de o activitate practică. Că duce statul la sapă de lemn din cauza ceremoniilor fastuoase de înmormântare. Că ar colinda țara în chip de consilier așa cum fac toți literații, spre a se îmbogăți, și că ar duce o viață de parazit. Că ar avea o fire trufașă și ar căuta să-i impună mulțimii prin veșminte bătătoare la ochi și o purtare afectată.

b) Legenda ne relatează vizita pe care tânărul Confucius i-a făcut-o bătrânului Lao Zi (Zi Zhang; traduceri se găsesc la von Strauß și Waley). Lao Zi îl îndrumă pe Confucius.

El nu aprobă proiectele, căutările și studiile lui Confucius. Cărțile sunt îndoielnice, nu sunt decât urmele de pași lăsați de marii înaintași. Aceia le-au întipărit, iar cei de azi nu fac decât să vorbească. Dar: „Învățăturile tale se ocupă de lucruri care nu înseamnă cu nimic mai mult decât niște urme de pași în nisip.“ „Cele citite de tine nu-s decât ecoul părelnic al unor oameni de mult plecați dintre cei vii. Ceea ce ar fi meritat să fie păstrat de tradiție a pierit o dată cu ei în mormânt; restul a nimerit în cărți.“

Esențială însă e știința fundamentală. Lao Zi îi reproșează lui Confucius că nu cunoaște *dao*. Confucius ar perverti principiul *dao* prin caracterul absolut al exigențelor sale morale. Căci pentru cel ce iubește *dao*, iubirea de oameni și dreptatea nu sunt decât o consecință, ele în sine nefiind nimic. Când Confucius cere ca fiecare om să fie iubit în mod nepărtinitor, Lao Zi îi replică tăios: „Să vorbești de fiecare om în parte este o exagerare prostească, iar hotărârea de a fi totdeauna nepărtinitor, în sine e de pe acum un soi de părtinire. Cel mai bine e să observi cum se face că cerul și pământul își continuă mersul lor veșnic, că păsările își urmează stolul iar vitele cireada, și că pomii și tufișurile rămân la locul lor. Vei învăța atunci să te lași călăuzit de puterea lăuntricului și să te supui mersului naturii; și curând vei ajunge în punctul unde nu va mai fi nevoie să te ostenești tot lăudând iubirea de oameni și dreptatea.“ „Toată această vorbărie despre iubire de oameni și dreptate, aceste veșnice împunsături de ac nu fac decât să întărească. Lebdă nu are nevoie să se spele zilnic pentru a rămâne albă.“

Doar nefăcând nimic (nonacțiune, *wu wei*) ți se dezvoltă *dao*. Tot restul nu sunt decât lucruri exterioare. Ochiul orbit de pleavă nu mai zărește cerul; când e pișcat de țânțari, omul nu doarme noaptea: la fel îl chinuie pe om și iubirea de oameni și dreptatea. Acestea îl exasperează și-l fac să piardă *dao*. Natura umană se-mpotrivesc simplei morale neîntemciate în *dao*. Dacă însă lumea în *dao*, adică simplitatea naturii, nu-i pierdută, atunci moravurile se vor înființa de la sine, își va face apariția virtutea.

Abia „când n-a mai fost respectat marele *dao* s-au ivit bunăvoința și dreptatea; când au apărut știința și deșteptăciunea s-a născut marca artificialitate.“ Când seacă izvorul lui *dao*, degeaba mai apelează oamenii la surogatul iubirii de oameni și al dreptății. Se-ntâmplă ca și cu peștii: când seacă izvorul iar apa din iaz începe să scadă, abia atunci peștii încep să stabilească între ei niște raporturi – se stropesc unii pe alții spre a se umezi, se înghesuie unii într-alții pentru ca apa să-i acopre. Mai bine însă este când uită unii de alții în apa din râuri și lacuri. De aceea purtarea dreaptă e ca oamenii să trăiască pur și simplu în *dao* – fără artificialitate și constrângere, fără gândire și cunoaștere a binelui și răului. „În vechime *dao* era urmat nu spre a lumina poporul, ci pentru a-l lăsa să rămână în neștiință.“

Lao Zi e socotit a fi adevăratul, unicul adversar al lui Confucius. Dar polemica ulterioară dintre daoiști și confucianiști și-a aruncat umbra asupra acelor dialoguri legendare. Taberele potrivnice de mai târziu s-au depărtat ambele de origine. Daoiștii de mai târziu se retrăseseră din lume, erau asceți, deveniseră necromanți, alchimiști, deținători ai secretelor longevității, magicieni și saltimbanci. Confucianiștii de mai târziu erau oameni care trăiau în lume, o orânduiau adaptându-i-se și orientându-se înspre lucruri eficiente, își apărau propriile interese, erau literați și funcționari care deveniseră niște normatori seci, egoiști, avizi de putere, niște oameni care știau să deguste plăcerile existenței.

Luând în considerare toate acestea și ținând seama de atitudinea interioară a celor doi mari filosofi putem spune că Lao Zi și Confucius sunt ce-i drept poli opuși, dar din cei care formează un tot și care se revendică unul pe celălalt. E greșit să-i atribuim lui Confucius acele îngustimi de gândire care au apărut abia în confucianism. Dimpotrivă, trebuie făcută următoarea obiecție împotriva ideii că Lao Zi ar fi conceput

dao dincolo de bine și rău, iar Confucius ar fi moralizat *dao*-ul: Confucius lasă neatins acest dincolo-de-bine-și- rău atunci când stabilește în lume sarcina ca prin cunoașterea binelui și răului să se ajungă la ordine în comunitate. Căci pentru el aceasta nu reprezintă de-a dreptul absolutul. Cuprinzătorul [*das Umgreifende*] e pentru el un fundal și nu o temă, reprezintă o limită și un motiv de reținere plină de sfială, și nu o sarcină nemijlocită. Se afirmă că singurul element metafizic al învățăturii lui Confucius ar fi că suveranul este reprezentantul Cerului care își manifestă satisfacția sau insatisfacția prin fenomene naturale (recolte bogate sau catastrofe datorate secetei ori inundațiilor). Dar în cazul ăsta trebuie spus că acest element, care abia în confucianism a ajuns predominant, n-a însemnat la Confucius decât cel mult manifestarea exterioară a acelei profunzimi metafizice comune lui Confucius și Lao Zi. Deosebirea este cea dintre calea directă spre *dao* a lui Lao Zi și calea indirectă, trecând prin ordinea omenirii, a lui Confucius – și, decurgând de aici, dintre consecințele practice opuse ale concepției fundamentale comune.

Ceea ce Lao Zi așază în *dao* mai înainte și mai presus de orice, este acel Unul al lui Confucius. Dar Lao Zi se adâncește în el, în timp ce Confucius se lasă călăuzit plin de venerație de acel Unul pentru a intra în lucrurile acestei lumi. Regăsim și la Confucius în unele momente tendința spre retragerea din lume, și mai regăsim în zona limitei și ideea celui care acționează prin nonacțiune, menținând astfel lumea în ordine, ca la Lao Zi. Chiar dacă cei doi privesc în direcții opuse, ei totuși se află așezați pe aceeași temelie. Unitatea celor doi s-a mai repetat în China și la alte mari personalități – dar nu într-o filosofie care să-i fi cuprins sistematic pe ambii, ci în înțelepciunea chineză a unei vieți ce se luminează în procesul gândirii.

8. *Istoria influenței exercitate.* – La vremea sa Confucius n-a fost decât un filosof printre mulți alții, și în nici un caz cel care să se bucure de cel mai mare succes. Dar pornind de la el s-a dezvoltat confucianismul care a dominat în China timp de două mii de ani, până la sfârșitul puterii sale politice în 1912.

Schematic etapele dezvoltării confucianismului sunt următoarele: — *În primul rând:* în secolele de după Confucius, confucianismul a fost configurat teoretic de către Mencius (cca. 372-289 î.H.) și Xun Zi (cca. 310-230 î.H.), care ambii au făcut să sporească influența moștenirii școlii lui Confucius. Gândirea confuciană a devenit acum mai abstractă, diferențiată, sistematică. Cele mai frumoase și mai limpezi formulări în spiritul lui Confucius se găsesc în *Da hio* și *Zhung-yung*. Cugetările lui *Lun yu*, mai aproape de spiritul lui Confucius și poate că în parte chiar aparținându-i textual, sunt laconice, sacadate, oferind bogate posibilități de interpretare. Sunt idei *in statu nascendi* – similar celor aparținând unora din presocratici –, în sine de pe acum încheiate, dar cu infinite posibilități de dezvoltare a conținutului lor. Elaborarea într-o formă sistematică nu putea decât ca o dată cu îmbogățirea lor conceptuală să ducă la o sărăcire a ceea ce la origine încă mai exista din abundență. Aceasta-i cauza pentru care Confucius ajunge să fie la continuatorii săi imediat următori ce-i drept mai limpede, dar totodată și mai limitat. Acest confucianism a fost o mișcare spirituală a unor literați, dar revendicând pentru sine conducerea treburilor de stat. Împăratul Xin-shi-huang-di (221- 210 î.H.) a încercat să distrugă confucianismul. Scrierile confuciene au fost arse, urmând astfel să se pună capăt transmiterii lor pe mai departe. După moartea sa cârmuirea marului despot s-a prăbușit într-un război civil sălbatic. Dar opera tiranului – transformarea vechiului stat feudal într-un stat funcționăresc – a dăinuit. — *În al doilea rând:* s-a întâmplat acum ceva uimitor: noul stat birocratic

creat de acel despot a încheiat sub dinastia Han (206 î.H. – 220 d.H.) o alianță cu confucianismul. Astfel confucianismul care fusese înlăturat a fost reinstaurat. Noua alcătuire a puterii de stat, care și-a dobândit autoritatea datorită spiritului confucian, s-a dezvoltat așadar din cauze și situații pe care Confucius personal nu le cunoscuse. El nu cunoscuse decât statul feudal. Confucianismul a dobândit acum noua sa configurare ideatică o dată cu puterea faptică a guvernării. Literații au devenit funcționari ai birocrăției. Ei au dezvoltat o ortodoxie doctrinară mergând până la fanatism – ceea ce slujea totodată și intereselor afirmării tagmei lor. Confucianismul a fost adaptat în scopul instruirii funcționarilor. Sistemul școlar a fost organizat ca un sistem educațional de stat, iar doctrina dezvoltată în scopul reglementării și sanctificării statului. – *În al treilea rând:* în epoca dinastiei Song (960-1276) confucianismul s-a dezvoltat în toate direcțiile, în mod deosebit în cea metafizică și a filosofiei naturii. Totodată a fost fixată ortodoxia doctrinară pe baza lui Mencius. Intensificarea liniei ortodox-doctrinare exclusiviste și anchilozarea definitivă s-au petrecut în perioada manciuriană (1644-1912). China se prezintă pe sine Occidentului sub chipul acesta al unei încremeniri spirituale. La început Europa și-a însușit această doctrină conform căreia China fusese dintotdeauna așa, dar asta numai până ce sinologii au dezvăluit formidabila istorie adevărată a Chinei.

Așadar confucianismul posedă o îndelungată istorie în decursul căreia trece prin transformări, la fel ca și creștinismul și budismul. Lunga durată a asimilării lui în China l-a îndepărtat mult de ceea ce a reprezentat la origine filosofia lui Confucius. A fost o luptă dusă pe plan spiritual pentru dreapta învățătură, iar pe plan politic pentru autoafirmarea tagmei literaților. Istoria spirituală a Chinei cunoaște marile ei avânturi artistice, poetice, filosofice în mare parte practic datorită acestui confucianism, sau în opoziție deliberată față de el. În perioadele de reflux ale vieții spirituale, la fel ca și catolicismul în Occident, confucianismul e

mereu din nou prezent în China. Dar atinge și el – precum catolicismul prin Thoma – propriile culmi spirituale prin Zhu-Xi (1130-1200).

Orice impuls înalt își are propriile-i pericole. Faptul că de-a lungul secolelor predomină alterările duce în mod greșit la ideea că ele ar fi existat încă de la origine. Drept care lui Confucius i se mai aduc și obiecții de acest fel: că gândirea sa ar fi „reacționară”, absolutizând trecutul, că are drept efect încremenirea și moartea a ceea ce e viu, că e o gândire fără viitor. De aceea, ea ar paraliza tot ceea ce e creator, viu, propulsiv. Gândirea sa, se mai spune, își stabilește în mod deliberat drept țel ceea ce în trecut și-a avut odată adevărul său, dar nu-l mai poate avea și acum. Gândirea asta ar produce o lume a convențiilor și ierarhiei, a formelor exterioare fără substanță. Așa-l judecă și Franke pe Confucius: că ar fi fixat idealul poporului său în trecut, astfel încât oamenii ajung să străbată istoria cu capul întors îndărăt. Confucius ar socoti că adevărata viață a popoarelor constă într-o echilibrată stare de permanență. Că el n-ar înțelege că istoria este o mișcare ce nu se oprește niciodată. Și că pe lângă asta învățătura sa, care pretinde ca în sânul unei omeniri bine orânduite să nu fie niciodată depășite barierele lumii raționale de pe acest tărâm, ar mai fi neglijat și nevoia metafizică naturală a omului.

Această concepție despre Confucius e contrazisă de aforismele limpezi conservate de tradiție și pe care expunerea noastră le-a pus în evidență, considerându-le în ceea ce ni s-a părut a fi extraordinara lor conexiune. E însă adevărat că alterările ulterioare ale filosofiei lui Confucius justifică în mare măsură această judecată critică, dar care nu li se potrivește nici lui Confucius, nici multor altor confucieni. Aceste alterări se prezintă astfel:

În primul rând: transformarea ideii Unului și a noncunoașterii în indiferență metafizică. Confucius se ține la distanță de încercarea de a gândi absolutul, ca și de rugăciunea prin care omul îi cere ceva Cerului, și asta în virtutea unei certitudini care acționează din direcția cuprinzătorului [*vom Umgreifenden her*], certitudine care face ca atenția acordată prezentului și oamenilor să fie de neclintit. Păstrând o atitudine senină în fața morții și nevrând să cunoască ceea ce oamenii nici nu pot cunoaște, el lasă ca totul să-și păstreze caracterul deschis. De îndată însă ce această forță a lui Confucius lipsește la alții, scepticismul crește puternic și totodată și superstiția necontrolată. Agnosticismul se golește de conținut, fiind completat în confucianism prin vădite tehnici magice și așteptări iluzorii.

În al doilea rând: transformarea impulsului lucid, dar pătimăș spre omenie, într-o gândire utilitaristă. Se dezvoltă acum o gândire pragmatică pedantă, lipsită de forța ființării umane independente.

În al treilea rând: transformarea etosului liber – care se înțelege pe sine în polaritatea *li*-urilor și a ceea ce le călăuzește – în legalitatea *li*-urilor. Fără întemeierea lor în *ren* și în Unul, *li* ajung să fie simple reglementări ale unor aspecte formale. În timp ce pentru Confucius *li* reprezintă o forță blândă, ele devin acum forme încremenite, legi impuse cu forța. Ele sunt prelucrate până ce ajung să se constituie într-un sistem întortocheat al unei multitudini de virtuți, într-un ansamblu de raporturi fundamentale precise între oameni, și sunt perfecționate fiind dispuse în grupări numărabile.

În timp ce la origine unitatea dintre rit, drept și moralitate mai însemna – în virtutea faptului că toate erau animate de *ren* – libertate umană, acum fixarea *li*-urilor devine funestă pentru omenie. Căci separarea dintre rit, drept și normă morală nu s-a produs, în schimb însă diversitatea nesfârșită a prescripțiilor e redusă la aspectul formal. Acesta era definibil și în orice caz putea fi decis în mod rațional. El nu mai necesita implicarea conștiinței

în îndeplinirea acțiunii cerute. Aspectul formal, păstrarea aparențelor ajunsese să însemne totul.

În al patrulea rând: transformarea caracterului deschis al gândirii prin care s-a ajuns la dogme ale cunoașterii teoretice. De exemplu, devine obiect de dispută dacă omul e bun sau rău de la natură, dacă prin urmare educația prin *li* în general abia mai urmează să producă omul ca ființă bună, ori dacă nu face decât să-i reedifice ființa în autenticitatea ei. Confucius nu luase de fel în considerare o asemenea alternativă, ci admitea pentru majoritatea oamenilor – cu excepția pe de-o parte a sfinților, iar pe de alta a nebunilor, care sunt și unii și alții neschimbători – existența unei șanse și a unei libertăți de mișcare; acum însă teoria devenise terenul unor dispute pătimase și după cum se întâmplă de obicei, s-a ajuns aici în fundătura unor alternative ale teoriei, care pentru un Confucius ar fi fost cu totul neesențiale în raport cu acel lucru în care ele erau cuprinse.

În al cincilea rând: transformarea științei care pentru Confucius însemnase o lucrare lăuntrică, într-o învățătură examinabilă, cu întrebări și răspunsuri. A apărut astfel clasa literaților care nu se distingeau prin personalitate, ci prin cele învățate și știute formal, și ale căror capacități erau probate prin examenul de școală. Felul în care Antichitatea constituise odinioară norma asimilării științei s-a transformat acum, în sensul că operele clasice erau studiate iar cărturarul ajunsese autoritatea decisivă, esențială fiind imitarea și nu asimilarea celor vechi. Erudiția e cea care a produs ortodoxia doctrinei. Aceasta și-a pierdut unitatea de legătură cu viața în întregul ei.

Dar toate aceste alterări, oricât de mare le-ar fi fost influența în istoria chineză, nu s-au desprins cu totul de originea lor. Confucius a rămas viu în impulsurile acelor inițiative care au reușit să-l înnoiască, au reușit să străpungă formele încrămenite. Ele au confirmat etosul elevat și curajul eroic care reapăreau tot mereu în confucianism.

În astfel de cazuri Confucius ajungea să fie în opoziție cu confucianismul. Confucius este mai curând prezent ca forță vitală propulsivă, decât în formele stabilizării. O mare personalitate a unei astfel de înnoiri a fost Wang Yang Ming (1472-1528).

În decursul acestei dezvoltări persoana lui Confucius joacă un mare rol. Privirea e mereu ațintită asupra sa, a singurei mari autorități existente. În legătură cu influența exercitată de Confucius asupra discipolilor săi se mai povestește că ei își permiteau să critice mult acțiunile sale, dar și că priveau la el în sus ca „la soare și lună, peste care omul nu poate păși”. La mormântul lui erau aduse jertfe, la început încă în cadrul cultului strămoșilor. Mai târziu acolo a fost construit un templu. Încă din perioada de sfârșit a secolului al II-lea și de început a secolului I î.H., istoricul Ssu Ma Sien scria despre călătoria făcută de el acolo: „M-am oprit acolo plin de venerație, aproape nemaiputând să mă desprind din acel loc. Au existat pe lume atâția prinți și înțelepți cu faimă în timpul vieții, despre care totuși o dată cu moartea lor nu s-a mai auzit nimic. Kong Zi [Confucius] a fost un bărbat simplu din popor. Dar învățătura lui încă se mai transmite de zece generații încoace. Și toți, începând cu Fiul Cerului, cu regii și prinții, își cumpănesc hotărârile și îndrumările ținând seama de maestrul lor. Asta se poate numi treapta celei mai înalte sfințenii.” Ulterior, în cinstea sa au fost construite temple în întreg imperiul chinez. La începutul secolului XX Confucius a fost în mod expres zeificat. Ne aflăm în fața unei ciudate evoluții în cursul căreia Confucius, acest bărbat care n-a vrut să fie nimic altceva decât un om și care știa că nu era nici măcar un sfânt, a ajuns în cele din urmă un zeu.

Bibliografie

I *Izvoare*: Canonul chinez: Cele cinci cărți canonice: *Shu jing*, *Shi jing*, *Yi jing*, *Liji*, *Lu guo Chun Quin*. – Scrierile confuciene: *Da hio*, *Lun yu*, *Zhung Yung*, scrierile lui Meng Zi [Mencius].

(Toate traducerile menționate, cu excepția lucrării lui Ssu Ma Sien, sunt în limba germană).

– *Shi-king*, *Shi jing*; Das kanonische Liederbuch der Chinesen, deutsch v. V. v. Strauß, Heidelberg 1880.

– *I-king*, *Yi jing*, Das Buch der Wandlungen, deutsch v. R. Wilhelm, Jena o. J. (1923).

– Kung Fu Tse, *Gespräche (Lun Yü)*, deutsch v. R. Wilhelm, 2. Aufl. Jena 1914.

– *Li Gi [Liji]*, Das Buch der Sitte (darin: *Ta-hio [Da hio]*, *Tschung-Yung [Zhung Yung]*), deutsch v. R. Wilhelm, Jena 1930.

– *Schu-king [Shu jing]*, englisch übers. v. J. Legge, Oxford 1879.

– Hans Haas, *Das Spruchgut Kung-tsches und Lao-tsches in gedanklicher Zusammenordnung*, Leipzig 1920.

– Se-ma Tsien [Ssu Ma Sien], *Les mémoires historiques*, traduits et annotés par E. Chavannes, 5 vol., Paris 1895-1901.

II *Bibliografie critică*:

– Carl Crow, *Konfuzius, Staatsmann, Heiliger, Wanderer* [titlul englez original: *Master Kung*], Berlin 1939.

– Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927; *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934; *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg 1938.

– O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, 4 Bde., Berlin 1930-1948.

– Georg von der Gabelentz, *Confucius und seine Lehre*, Leipzig 1888.

– Richard Wilhelm, *Kung-tse*, Stuttgart 1925; *Kung-tse und der Konfuzianismus*, Berlin 1928; *Chinesische Philosophie*, Breslau 1929.

I I S U S

Izvoare: Biblia: Noul Testament, în special Evangheliile după Matci, Marcu, Luca; apoi Scrierile apocrife [trad. în germană de Hennecke].

Bibliografie critică: Schweitzer. Dibelius. Bultmann.

Deși nu-i cu putință să prezentăm o imagine stringentă, documentată istoric, a lui Iisus, el totuși este inevitabil perceptibil ca realitate răzbătând prin vălurile aceea ce ne-a transmis tradiția. O cercetare exclusiv critic-istorică, lipsită de încrederea necesară în privința fragmentelor transmise și de îndrăzneala acceptării chiar și a unor posibile erori, n-ar duce decât la dispariția oricărei realități. Sarcina constă în aceea, ca pe baza rezultatelor cercetării ca și a propriului mod de a te lăsa pătruns de această realitate să ordonezi laolaltă ceea ce este demn de încredere, sau probabil, sau fie și numai posibil, și să lași ca de aici să se constituie imaginea. Atitudinea fundamentală adoptată într-o astfel de expunere o va constitui relația noastră umană cu omul Iisus. Vrem ca răzbătând prin toate acele văluri să ajungem la fenomenul real, la Iisus așa cum a fost el odată, și la ce a făcut și a spus el.

1. *Vestirea.* – Cel mai cert lucru pe care-l știm cu privire la Iisus e propovăduirea sa a venirii Împărăției lui Dumnezeu, a etosului pregătirii în vederea Împărăției, a credinței ca mântuire.

a) *Sfârșitul lumii și Împărăția lui Dumnezeu.* – O premisă vădită a gândirii și lucrării lui Iisus este aceasta: sfârșitul lumii e iminent (Schweitzer, Martin Werner*). Acest sfârșit

este o catastrofă: „Pentru că în zilele acelea va fi un necaz așa de mare, cum n-a fost de la începutul lumii, pe care a făcut-o Dumnezeu, până azi, și cum nici nu va mai fi vreodată.” (Marc. 13,19). “Soarele se va întuneca, luna nu-și va mai da lumina ei, stelele vor cădea din cer.” (Marc. 13, 24-25).

Prin aceste așteptări Iisus se situează într-o perspectivă tradițională apocaliptică răspândită în acea vreme. Dar pentru el problema se pune într-un mod de o gravitate absolută. Sfârșitul lumii e într-adevăr iminent. „Adevărat vă spun, că nu va trece neamul acesta până nu se vor împlini toate aceste lucruri.” (Marc. 13, 30). „Unii din cei ce stau aici nu vor gusta moartea până nu vor vedea pe Fiul Omului venind în Împărăția Sa.” (Mat. 16, 28.) Trimițându-și ucenicii să vestească acest eveniment iminent, Iisus le spune: „Nu veți isprăvi de străbătut cetățile lui Israel până va veni Fiul Omului.” [Mat. 10, 23.] Pe Iisus nu-l preocupă decât prea puțin descrierea grozăviilor evenimentului, așa după cum se întâmplă în literatura din acea perioadă. Deoarece însă Iisus e în așteptarea unui sfârșit iminent al lumii, el transformă acest sfârșit – considerat de alții ca aparținând unui viitor îndepărtat – într-un eveniment inexorabil ce-i privește în mod direct pe toți cei ce trăiesc acum. În fața acestui eveniment toate celelalte lucruri își pierd orice însemnătate. Tot ceea ce un om mai făptuiește de acum înainte va trebui să-și vădească sensul în fața acestui sfârșit.

Un astfel de sens e cu putință. Căci o dată cu sfârșitul lumii vine nu neantul, ci Împărăția lui Dumnezeu. Ea este timpul în care doar Dumnezeu singur cârmuiește. Împărăția vine irezistibil, fără ca omul să participe la asta în vreun fel oarecare, ci numai prin lucrarea lui Dumnezeu. Lumea al cărei sfârșit e iminent poate acum să-i devină omului indiferentă ca lume, căci vine marea minunăție care este Împărăția lui Dumnezeu. De aici și vestirea plină de

bucurie: „Ferice de voi, cari sunteți săraci, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este a voastră!” [Luc. 6, 20.] Și: „Nu te teme, turmă mică; pentru că Tatăl vostru vă dă cu plăcere Împărăția.” [Luc. 12, 32.] Și rugăciunea: „Vie Împărăția Ta!” Așadar sfârșitul comportă două aspecte. Nu-i doar o amenințare: sfârșitul lumii, ci este și făgăduința: Împărăția lui Dumnezeu. De aceea starea aceasta de spirit cuprinde totodată și spaima și jubilarea.

Vestirea sfârșitului lumii și a venirii Împărăției se referă la un eveniment cosmic. Dar nu-i un eveniment petrecut în lume și prin care să se nască o nouă lume, ci acel eveniment o dată cu care lumea sfârșește. E o surpare în istorie prin care istoria se încheie. Împărăția lui Dumnezeu nu-i nici lume nici istorie, și nici tărâmul celălalt al acestei lumi. Este cu totul altceva.

Dar această vestire a Împărăției conține o ciudată dualitate. Împărăția abia urmează să vină, și totuși este de pe acum aici. Ceea ce va deveni realitate abia în viitor, s-a pus de pe acum în mișcare în lume. Asta ne-o spune pilda cu grăuntele de muștar. Așa cum grăuntele de muștar e cea mai mică dintre toate semințele, dar după ce a crescut e mai mare decât zarzavaturile, la fel și Împărăția. Asta o spun mai ales cuvintele: „Iată că Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru.” (Luc. 17, 21.) Asta înseamnă: semnele Împărăției – Iisus, persoana sa, faptele sale, Evanghelia sa – se află printre voi. Deci nu Împărăția a venit de pe acum, ci semnele ei, și anume semnele care îi indică iminența venirii (Dibelius). – Acest înțeles – că în lume există semnele – îl are răspunsul lui Iisus la întrebarea lui Ioan Botezătorul: Tu ești Acela care are să vină? Iisus nu spune nici da nici nu, ci: „Orbii văd, șchiopii umblă, leproșii sunt curățiți, surzii aud, morții înviază, și săracilor li se propovăduiește Evanghelia.” [Luc. 7, 22.] Și Iisus mai spune: „Dar, dacă

Eu scot dracii cu degetul lui Dumnezeu, Împărăția lui Dumnezeu a ajuns până la voi.” [Luc. 11, 20.]

Faptele lui Iisus, așa cum le săvârșesc toți făcătorii de minuni, atitudinea sa față de păcătoși, de cei disprețuiți de societate, așa de pildă față de femeile păcătoase, cuvintele sale care impresionează sufletul ascultătorilor, toate acestea au pentru el caracterul de semne și pildă, și nu sensul unei îndreptări a lumii, a unei reformări a condițiilor existente. Cel care-l vede și-l aude află de la Iisus despre venirea Împărăției lui Dumnezeu.

El trăiește scurta clipă „dintre vremi”, dintre ființarea în lume și Împărăția lui Dumnezeu.

E adevărat că propovăduirea lui Iisus îi împărtășește omului cele ce se vor întâmpla. Dar el nu-l are în vedere pe cel ce doar ar asista cu mâinile încrucișate, nu pe acesta îl înștiințează despre iminența evenimentului, ci pe omul care în această situație e pus în fața luării unei decizii. Vestirea sună astfel: „S-a împlinit vremea și Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie.” [Marc. 1, 15.] În cerința unei schimbări în atitudinea omului, a pocăinței, se află răspunsul la întrebarea: ce trebuie să fac atunci când sfârșitul lumii e iminent, ce mai are sens să fac?

Împărăția nu vine ca mântuire a tuturor. Pentru fiecare în parte se pune întrebarea unde va ajunge în decursul catastrofei. Căci sfârșitul lumii e totodată și judecata la care Dumnezeu îl primește la sine pe om, sau se leapădă de el: „Atunci, din doi bărbați cari vor fi la câmp, unul va fi luat și altul va fi lăsat.” [Mat. 24, 40.] Sfârșitul lumii și judecata încă nu s-au împlinit. Dar poate sosi în orice clipă. Vine dintr-o dată, precum fulgerul care luminează cerul de la marginea de Răsărit și până la cea de Apus, sau precum hoțul la ceas de noapte, sau precum stăpânul care se întoarce fără ca slujitorii să se aștepte la asta. „Despre ziua

aceea și despre ceasul acela, nu știe nimeni, ... nici Fiul, ci numai Tatăl.” [Mat. 24, 36.]

Cei care însă știu aceasta trebuie să trăiască astfel încât să fie mereu pregătiți: „Vegheați dar, pentru că nu știți când va veni stăpânul casei (...). Temeți-vă ca nu cumva, venind fără veste, să vă găsească dormind.” [Marc. 13, 35-36.] Și încă ceva mai trebuie ei să facă: să aștepte. Nimic nu poate face omul pentru ca Împărăția să vină. Ea vine de la sine, doar prin vrerea lui Dumnezeu. Așa cum plugarul așteaptă roada, tot astfel și omul Împărăția. Iar în cele din urmă omul mai trebuie să și vestească toate acestea, – adică predicând, să le împărtășească tuturor și sfârșitul, și vestea cea bună, pentru ca oamenii să fie mântuiți.

b) *Etosul*. – Când Iisus arată ce trebuie să facă omul, aici nu avem de-a face cu o etică care să-și fie sieși suficientă în scopul împlinirii omului în cadrul construcției și ordinii ființării lumii. Ci dimpotrivă tot ce-i etic se justifică abia ca manifestare a voinței lui Dumnezeu, ca stare de pregătire în vederea sfârșitului lumii și ca semn al Împărăției lui Dumnezeu.

Nimic lumesc nu mai poate avea de la sine vreo pondere. „Această lume nu-i decât o punte; pășește peste ea dar nu-ți clădi locuința acolo” [Scrieri apocrife, p. 35 – după ediția în traducerea germană a lui Hennecke]. Ce-i drept lumea e creația lui Dumnezeu și ca atare nu-i reprobabilă. Iubirea pentru natură îi e proprie lui Iisus așa după cum va fi ea mai târziu și pentru Francisc de Assisi. El nu se atinge de rânduielile oamenilor, ci le subliniază valabilitatea. Căsătoria, de exemplu, nu poate fi dezlegată: „Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă.” [Marc. 10, 9.] Nu trebuie să te răzvrățești împotriva autorităților: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu.” [Mat. 22, 21.] Dar tot ce-i ființare în lume parcă a și dispărut în fața strălucirii Împărăției lui

Dumnezeu. Legăturile întemeiate pe sentimentul de pietate, relațiile de drept, de cultură, sunt nule în fața acestei Împărății. Iisus își lasă mama și frații. „Căci oricine face voia Tatălui Meu care este în ceruri, acela îmi este frate, soră și mamă.” [Mat. 12, 50.] Proprietatea e un factor perturbator, de aceea tânărul, care deși împlinește toate poruncile totuși nu se simte încă ajuns la Dumnezeu, e sfătuit să vândă și să-și împartă întreaga avere săracilor.

Tot ce-i lumesce ca atare trecător: „Cine dintre voi, chiar îngrijorându-se, poate să adauge un cot la lungimea vieții lui?” [Luc. 12, 25.] „Ajunge zilei necazul ei.” Dar lumea nu merită să-ți faci griji din pricina ei: „Nu vă îngrijorați dar de ziua de mâine; căci ziua de mâine se va îngrijora de ea însăși.” [Mat. 6, 34.] Importantă nu-i decât realitatea din Împărăția lui Dumnezeu: „Nu vă strângeți comori pe pământ, unde le mănâncă moliile și rugina (...); ci strângeți-vă comori în cer.” [Mat. 6, 19-20.]

În ce constă acest lucru care doar el are importanță? Fiecare om se găsește în fața unei teribile alternative: să fie primit în Împărăția lui Dumnezeu, ori să fie lepădat. Există Dumnezeu și diavolul, îngerii și demonii, binele și răul. Pentru orice om se pune problema de a alege calea pe care vrea s-o apuce. Fiecare în parte se găsește în fața unui sau-sau: „Dacă mâna ta te face să cazi în păcat, taie-o; este mai bine pentru tine să intri ciung în viață, decât să ai două mâni, și să mergi în gheenă.” [Marc. 9, 43.] „Nici o slugă nu poate sluji la doi stăpâni; (...) Nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui Mamona.” [Luc. 16, 13.] Nu există cale de mijloc, posibilitate de aranjare, ci doar totul sau nimic. Nu-ți rămâne de făcut decât singurul lucru de care e cu adevărat nevoie: să-l urmezi pe Dumnezeu, intrând astfel în veșnicia Împărăției lui.

Supunerea în fața lui Dumnezeu, care a constituit dintotdeauna etosul evreilor, este și etosul evreului Iisus. Dar

nu e suficientă doar supunerea exterioară, programabilă, în fața anumitor exigențe ce se prezintă de parcă ar fi legi juridice. E vorba aici de supunerea omului în întreaga sa ființă, omul împlinind el însuși din inimă ceea ce înțelege că este voia lui Dumnezeu. Căci după cum spune Ieremia, Dumnezeu a scris Legea sa în inima omului.

Dar care e voința lui Dumnezeu? Gândirea noastră obișnuită cu rațiunea și determinarea finită ar dori să primească niște îndrumări, niște prescripții în funcție de care să se orienteze. E de parcă rațiunea noastră l-ar întreba provocator pe Dumnezeu: ce vrei de la mine? Iar când auzim poruncile rostite de Iisus, porunci care reprezintă voia lui Dumnezeu, ne mirăm iarăși de acel imperativ extrem, de acea cerință imposibil de îndeplinit în lume. Aceste porunci exprimă ceea ce Împărăția lui Dumnezeu poate fi realitate. „Voi fiți dar desăvârșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit.” [Mat. 5, 48.] Sunt porunci adresate omului care nu-l cunoaște decât pe Dumnezeu și pe aproapele și care acționează de parcă lumea n-ar exista, de parcă n-ar exista nici un fel de antinomii ale realității ei. Aceste imperative – ca și cum omul nu s-ar mai afla în situația vremelnice sale în lume, ca și cum n-ar mai avea misiunea sa de modelare și înfăptuire a lumii – sunt imperative pentru sfinți care, ca cetățeni ai Împărăției Domnului, le pot urma și le este îngăduit s-o facă: „Dacă te bate cineva peste o falcă, întoarce-i și pe cealaltă. Dacă îți ia cineva haina cu sila, nu-l opri să-ți ia și cămașa. Oricui îți cere, dă-i; și celui ce-ți ia cu sila ale tale, nu i le cere înapoi.” [Luc. 6, 29-30.]

Sunt mai ales nu imperative ale acțiunii exterioare, ci imperative ce pătrund în adâncul sufletului, în însăși ființa sa mai înainte chiar de orice făptuire. Sufletul trebuie să fie curat. Germenele relei tulburări din ascunzișurile sufletului e de pe acum la fel de condamnat ca și acțiunea

exterioară: „Ori și cine se uită la o femeie, ca s-o poftască, a și preacurvit cu ea în inima lui.” [Mat. 5, 28.]

Iisus cere din partea omului o ființare, și nu făptuirea exterioară, aceasta dimpotrivă decurgând tocmai din ființare. Se cere acel lucru, dinlăuntrul căruia omul să vrea, dar care lucru în sine totuși nu poate fi vrut de-a dreptul. Acolo unde lucrul există, nimic ce vine din partea lumii nu v-a mai putea tulbura această ființare: „Afară din om nu este nimic care, intrând în el, să-l poată spurca; dar ce iese din om, aceea-l spurcă.” [Marc. 7, 15.]

Voia lui Dumnezeu este viața Împărăției – a trăi ca și cum Împărăția lui Dumnezeu ar și fi aici –, a trăi astfel încât această viață în această lume să fie semnul Împărăției și, mai mult, viața însăși să fie de pe acum realitatea ce se apropie a Împărăției lui Dumnezeu.

Etosul lui Iisus nu poate fi nicidecum înțeles ca un sistem de indicații privind modul de a acționa în lume. Principiul nu constă decât în ideea Împărăției lui Dumnezeu, iar acest principiu a fost exprimat de Iisus în vechea manieră biblică: să-l iubești pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși. Porunca iubirii ține de vechea religie iudaică. „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta.” (Deut. 6, 5.) „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși.” (Lev. 19, 18.) „Ce alta cere Domnul de la tine, decât să faci dreptate, să iubești mila, și să umbli smerit cu Dumnezeul tău?” (Mih. 6, 8.) Aici Iisus nu subliniază vreun aspect nou așa cum o face atunci când compară două lucruri între ele, anunțând aceasta prin cuvintele: „Dar Eu vă spun...”, ci de data asta preia de-a dreptul vechea tradiție integrând-o Împărăției lui Dumnezeu, care încă de pe acum se manifestă prin realitatea iubirii ca semn al ei.

O unire mistică cu Dumnezeu, o ieșire ineficace din lume – singur printre oameni și una cu Domnul –, așa ceva

n-ar fi o faptă de iubire. De unul singur omul nu se poate împărtăși din Împărăția Domnului. Important e să ajungă acolo împreună cu celălalt. Cine-l iubește pe Dumnezeu, își iubește și aproapele. De aceea viața dușă în lume se împlinește în viața iubirii, care e semnul Împărăției lui Dumnezeu.

Iubirea lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru aproapele său sunt inseparabile. Iubirea lui Dumnezeu ne pătrunde doar ca pe oameni ce iubesc. Iubirea Domnului produce în noi iubire. Dacă nu iubim, suntem lepădați.

Acolo unde s-a desprins de scopul practic imediat și de lume, iubirea a devenit realitate a Împărăției. În acest caz ea este nelimitată, absolută. De aici și cerința cu totul nouă și străină de Vechiul Testament a lui Iisus: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc, binecuvântați pe cei ce vă blastămă, și rugați-vă pentru cei ce se poartă rău cu voi.” [Luc. 6, 27-28.]

Așadar iubirea aceasta nu e un sentiment de iubire în general, lipsit de obiect, ci ea pretinde iubirea aproapelui. Dar cine-i aproapele? Oricine e aproape de mine în spațiu și timp și care are nevoie de mine – și nu omul care se distinge prin ceva anume, ori care se înrudește cu mine. Asta o arată pilda bunului samaritean. Un om din Ierusalim zăcea aproape mort pe drum după ce fusese prădat de tâlhari. A trecut pe-acolo un preot, apoi un levit, și ambii și-au văzut mai departe de drum. Apoi însă l-a zărit un samaritean din Samaria cea disprețuită de Ierusalim, i s-a făcut milă de el și l-a îngrijit. „Care dintr’acești trei ți se pare că a dat dovadă că este aproapele celui ce căzuse între tâlhari?” [Luc. 10, 36.]

Această iubire exclude dorința de a stăpâni peste alții: „Ci oricare va vrea să fie mai mare între voi, să fie slujitorul vostru; și ori care va vrea să fie cel dintâi între voi, să fie robul tuturor.” [Marc. 10, 43-44.]

În cele din urmă această iubire mai cere și o dăruire absolută față de vestirea lui Iisus: „Cine iubește pe tată, ori pe mamă, mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine (...). Cine nu-și ia crucea lui, și nu vine după Mine, nu este vrednic de Mine.“ [Mat. 10, 37-38.]

Caracterul absolut al iubirii despre care Iisus vorbește ca semn al Împărăției lui Dumnezeu, nu se împlinește prin aceea că omul respectă niște legi, că își face un plan al său ori că își manifestă o intenție. Iisus respinge legalitatea absolută, dar nu pentru a face ca oamenii să ajungă la ilegalități, ci pentru a găsi acel punct primordial de spiritul căruia, dincolo de orice legalitate, e pătrunsă legea și din care izvorăște ea. Pentru el legea tradițională a Vechiului Testament e de la sine înțeleasă. N-o atacă de principiu așa cum o va face Pavel mai târziu. Dar împlinirea acestei legi e mai prejos de viața trăită în supunere față de Dumnezeu: „Sabatul a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabat.“ [Marc. 2, 27.] Slujba la templu nu poate compensa deficiența morală: „Dacă îți aduci darul la altar, și acolo îți aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă-ți darul acolo înaintea altarului, și du-te întâi de împacă-te cu fratele tău; apoi vino de adu-ți darul.“ [Mat. 5, 23-24.]

Simpla lege în sine nu duce decât la ipocrizie. Cine face lucrurile doar pentru a se conforma legii, caută să ascundă răul pe care ființa lui îl întruchipează cu adevărat. Despre cei ce respectă legea, dar au pierdut partea lăuntrică a lucrurilor, Iisus spune: „Voi lăsați porunca lui Dumnezeu, și țineți datina așezată de oameni.“ [Marc. 7, 8.] El le mai spune oamenilor și să se păzească de cărturarii cărora le place „să umble în haine lungi, și să le facă lumea plecăciuni prin piețe“ și care „umblă după scaunele dintâi în sinagogi, și după locurile dintâi la ospete“, care „casele văduvelor le

secătuiesc, și fac rugăciuni lungi de ochii lumii” . [Marc. 12, 38-40.]

Astfel, una din trăsăturile esențiale ale acestui etos al Împărăției Domnului o reprezintă libertatea cu care acționează Iisus. Ea nu se întemeiază pe lege, ci pe iubire. Dar iubirea nu nimicește nici o lege adevărată, ci o interceptează și o menține în limite. De aici și purtarea lui Iisus care stârnea pretutindeni indignare: el participă la ospete; acceptă ca o femeie să risipească mirul pentru a-i unge picioarele: „Ea a făcut un lucru frumos față de Mine” [Marc. 14, 6]; vorbește cu păcătoasele și o apără pe femeia păcătoasă care dovedește credință, spunând despre ea: „căci a iubit mult”. [Luc. 7, 47.]

Iisus nu a propovăduit o etică nouă, ci a luat etosul biblic la fel de în serios, l-a purificat și esențializat la fel de mult după cum avea acesta să se împlinească în fața lui Dumnezeu în Împărăția lui. El a trăit acest etos fără să mai țină seama de consecințele sale în lume, căci lumea oricum se și găsește în fața sfârșitului ei.

c) *Credința*. – Concluzia vestirii este aceasta: credeți în Evanghelie. Se cere credință (*pistis*). E indispensabilă pentru ca omul să poată intra în Împărăția lui Dumnezeu. Ea este condiția mântuirii, și în sine ea e de pe acum însăși mântuirea.

Numai credinței i se dezvăluie venirea Împărăției. Privind norii, oamenii află de venirea ploii, și privind frunzele unui smochin de venirea verii, dar semnele venirii Împărăției lui Dumnezeu ei nu le văd. Adică: n-au credință. Adevăratul semn e Iisus însuși, faptele și Evanghelia lui. Dar numai credința îl vede pe Iisus. De aceea: „Ferice de acela pentru care Eu nu voi fi un prilej de poticnire.” [Mat. 11, 6.]

Credința e viața omului care de pe acum se împărtășește din Împărăția lui Dumnezeu. Acestei credințe i se dăruie cel mai de neînțeles lucru: „Toate lucrurile sunt cu puțință

celui ce crede!" [Marc. 9, 23.] „Dacă va zice cineva muntelui acestuia: «Ridică-te și aruncă-te în mare», și nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ce zice se va face, va avea lucrul cerut.” [Marc. 11, 23.] Când Iisus vindecă bolnavii, credința lor e condiția ca tămăduirea să reușească: „Credința ta te-a tămăduit.” Iisus a lucrat prin sugestie, care pretutindeni în lume și la fel și în ziua de azi poate face să dispară, dar poate să și producă anumite fenomene patologice. Numai cel ce „crede” are parte de un asemenea efect ale cărui limite îi sunt cunoscute experienței noastre psihologic-medicale. Dar Iisus face mai mult decât făcătorii de minuni lucrând prin sugestie: el iartă păcatele. Paralizatului pe care-l vindecă îi spune: „Păcatele îți sunt iertate!” A spus-o pentru că a văzut credința bolnavului. L-a vindecat pentru ca oamenii să vadă ce poate el face, și să aibă astfel dovada atotputerniciei sale de a ierta păcatele.

Cel ce crede în Împărăția Domnului știe: Dumnezeu nu i se refuză celui ce-i cere. Nici chiar oamenii nu-l refuză pe cel ce-i roagă stăruitor: tatăl nu-i va da fiului înfometat o piatră; judecătorul o ajută pe văduvă să-și obțină dreptul ei. Dar cu atât mai mult decât oamenii în răutatea lor ascultă Dumnezeu când e rugat: „Cereți, și vi se va da; căutați și veți găsi; bateți, și vi se va deschide.” [Mat. 7, 7.]

Omul să accepte însă ce i se dăruie știind că nu a meritat-o: „După ce veți face tot ce vi s'a poruncit, să ziceți: «Suntem niște robi netrebnici; am făcut ce eram datori să facem.»” [Luc. 17, 10.]

De aceea omul nu are voie să-i ceară socoteală lui Dumnezeu. Dumnezeu „face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni, și dă ploaie peste cei dreπți și peste cei nedreπți.” [Mat. 5, 45.] Nu există gând omenesc care să poată distruge încrederea, omului nu-i e îngăduit să chibzuiască ce ar trebui să se întâmple după dreptate. Totul „este cu putință la Dumnezeu”. Orice s-ar întâmpla, Dum-

nezeu știe de ce se-ntâmplă, iar omul cu credință nu va descoperi nici chiar în niște neașteptate lucruri înfricoșătoare ori de-a dreptul de neînțeles vreo pricină împotriva lui Dumnezeu. În Iisus nu mai există nimic din gândurile unui Iov.

Expresia acestei credințe e rugăciunea „Tatăl nostru”. Trei rugăminti sunt aici esențiale: „vie Împărăția Ta”: Împărăția lui Dumnezeu reprezintă unirea cu voia Domnului și sfârșitul oricărui necaz, o dată cu sfârșitul lumii. – „Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi”: eliberarea de grija pentru cele lumești nu-i posibilă decât prin credința în Dumnezeu. – „Iartă-ne nouă greșalele noastre... și nu ne duce pe noi în ispită”: curățirea de păcate este calea ce duce în Împărăția lui Dumnezeu, eliberarea de păcat n-o poate dărui decât Dumnezeu.

Pentru credință, Dumnezeu e totul aflat în toate. Lumea în limitarea și vremelnicia ei nu-i decât semn. Domnul face să crească pe câmp crinii, nici o vrabie nu cade pe pământ fără voia lui, perii din capul omului sunt numărați. În ciuda întrepătrunderii dintre semn și ființarea al cărei semn este, totuși caracterul de semn al oricărei ființări a lumii constituie separarea radicală dintre ființarea lumii și Împărăția lui Dumnezeu. Acea e trecătoare, aceasta este, vine și rămâne.

„Credință” e cuvântul ce exprimă raportarea biblică la Dumnezeu. Credința înseamnă dăruirea absolută în fața voinței Domnului și încrederea de nezdruccinat în el. „Facă-se voia Ta” reprezintă în rugăciune expresia acestei încrederi. Credința înseamnă certitudine cu privire la Dumnezeu, certitudinea asupra relației cu el, asupra iubirii lui Dumnezeu care-i susține pe cei ce se roagă.

Credința trebuie să pătrundă ființa omului așa cum pătrunde sarea bucatele. Dar credința nu-i deloc de la sine înțeleasă, ea nu poate fi produsă în mod intenționat. Credința însăși nu se-nțelege pe sine. E șovăielnică și fra-

gilă. E falsificată de voința de a crede. E un dar și nu o posesiune. „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele!” (Marc. 9, 24.)

d) *Felul cum se împărtășește Iisus oamenilor.* – Iisus nu propovăduiește cunoaștere, ci credință. Ceea ce vrea el să spună îi rămâne ascuns omului necredincios, însă credinciosului i se dezvăluie – dar nici acestuia în enunțuri univoce, ci în pilde și maxime pline de paradoxuri.

Fiind întrebat de ce vorbește în pilde, răspunde: „Vouă v’a fost dat să cunoașteți tainele Împărăției lui Dumnezeu, dar celorlalți li se vorbește în pilde.” [Luc. 8, 10.]

Iisus își concretizează ideile, își formulează plastic gândurile, își face cunoscute exigențele prin anumite porunci. Fără de asta n-ar putea exista o comunicare eficientă. Dar tot ceea ce se spune în felul acesta atât de direct e încărcat de un sens care până la urmă se sustrage unei interpretări raționale.

În formulările sale Iisus nu se ferește de contradicția logică. Spune de exemplu: „Cine nu este cu Mine, este împotriva Mea” (Mat. 12, 30), și mai spune și: „Cine nu este împotriva noastră, este pentru noi.” (Marc. 9, 40.) Sau: „Nu vă împotriviți celui ce vă face rău” [Mat. 5, 39] – și: „N’am venit să aduc pacea, ci sabia.” [Mat. 10, 34.] Acolo unde totul e semn, principiul contradicției încetează să mai fie valabil. În fața noastră stă nu un sistem de gândire, ci o propovăduire prin semne.

2. *Viața lui Iisus.* – Iisus a crescut în Nazaret în Galileea, la mama sa Maria, împreună cu patru frați și câteva surori. A deprins o meserie. Trebuie să fi beneficiat de o instruire în știința rabinică a Vechiului Testament. O impresie puternică i-a făcut sihastrul de la apa Iordanului, Ioan Botezătorul, cu predica sa despre venirea Împărăției lui Dumnezeu și despre judecata de foc a Domnului, despre pocăință, botez și iertarea păcatelor. Iisus a mers la Ioan spre a fi botezat. De acolo s-a dus în deșert. Reîntors, a intrat în viața publică pe când avea

în jur de treizeci de ani, a predicat în sinagogi, i s-a spus rabin, a colindat prin Galileea din loc în loc, având strânși în jurul lui o serie de discipoli, a apărut în fața oamenilor ca propovăduitor al sfârșitului lumii și al Împărăției lui Dumnezeu, ca făcător de minuni care vindeca bolnavi, izgonea demonii, reînvia morții, ca învățător al unei vieți supuse doar voinței Domnului, indiferentă față de lume, conformându-se nelimitat unui etos al iubirii. Rudele lui îl socoteau nebun (Marc. 3, 21).

Din această întreagă perioadă a prezenței sale publice, care poate că nu a durat decât câteva luni, însă cel mult trei ani, nu avem o imagine amănunțită decât asupra sfârșitului, a patimilor sale până la moarte (30 sau 33 d.H.), întâmplate în decurs de câteva zile: mersul la Ierusalim, curățirea templului, cina cea de taină, trădarea și prinderea sa, interogatoriile, verdictul sinedriului, decizia lui Pilat din Pont, răstignirea, înmormântarea. Lupta lui lăuntrică din grădina Ghetsimani, în timp ce toți discipolii lui dorm, mormântul gol, toate acestea le-am asociat până-ntr-atât cu realitatea lui Iisus, încât abia dacă le mai putem despărți.

Întrebarea este: de ce s-a dus Iisus la Ierusalim? Cu el era și o mișcare populară, foarte mulți se adunaseră în jurul lui. Intrarea sa în Ierusalim a fost un eveniment. Autoritățile publice erau îngrijorate din cauza tulburărilor iscate până atunci și de alți răzvrătiți ai poporului, tulburări care fuseseră înăbușite prin violență. E adevărat că în cazul lui Iisus lipsește orice semn al unei activități care să urmărească scopul politic al cuceririi puterii lumești. Dar atmosfera în general e de așa natură, de parcă el ar fi vrut ca aici să se decidă ceva. Dar ce? Un răspuns dat de unii a fost că în așteptarea venirii Împărăției lui Dumnezeu, mesajul propovăduit în chiar centrul vieții evreilor, la Ierusalim, și de Paști, trebuia să ajungă pe cât posibil la toți, spre mântuirea lor. Sau alții au fost de părere că Iisus ar fi fost dezamăgit de nevenirea

sfârșitului lumii, că a înțeles (călăuzindu-se după imaginea Robului lui Dumnezeu din Deuteroisaia) că Dumnezeu îi cere jertfa pieirii sale trupești prin mâna puterilor acestei lumi, pentru ca astfel să facă să vină de îndată Împărăția Domnului; că el ar fi așteptat această venire până în ultimul său moment și că, încercat de o ultimă dezamăgire, a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M'ai părăsit?” Dar toate acestea nu sunt decât presupuneri. Certă e însă activitatea desfășurată de Iisus – venirea lui în alai la Ierusalim și propovăduirea din capitală –, și de asemenea și apariția unei mișcări populare.

Purtarea lui Iisus nu-i lipsită de prudență. El nu merge orbește la pieire. Discipolilor le recomandă să fie prudenți: „Eu vă trimit ca pe niște oi în mijlocul lupilor. Fiți dar înțelepți ca șerpii, și fără răutate ca porumbeii” [Mat. 10, 16], și într-un mod încă și mai decis: „Să nu dați câinilor lucrurile sfinte, și să nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare, și să se întoarcă să vă rupă.” [Mat. 7, 6.] Iisus a călătorit prin Galileea pe cât posibil în taină, atunci când a existat primejdia ca el să fie ucis ca și alți profeți, din porunca lui Irod care era neliniștit. Ajuns la Ierusalim nu se lasă atras în capcane. Celor care i-au pus întrebarea cu privire la plata birului, vrând astfel să-l provoace să ia o atitudine care să-l facă vinovat fie față de romani, fie față de evrei, el le-a răspuns cu înțelepciune, referindu-se la chipul întipărit pe monede: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu.” Deoarece în timpul zilei apărea la Ierusalim în fața unei mulțimi din mijlocul căreia nu cutezau să-l aresteze, au trebuit să-l caute noaptea, când el se ascundea în mereu alte locuri. Cum ar fi trebuit ca el să procedeze în cazul unei arestări, dacă trebuia cumva opusă o rezistență, asta nu fusese discutat mai înainte, oricum discipolilor aceasta nu le era limpede. Iisus ceruse să fie cumpărate săbii (Luc. 22, 36-38). Totuși se lasă arestat fără împotrivire. Un discipol trage sabia și-i taie urechea unuia din zbiri. Iisus nu-l muștră, dar spune: „Lăsați-i! Până aici!” (Luc. 22, 51.)

De câte ori își face apariția în Ierusalim, lucrurile se petrec pe față. Intrarea în Ierusalim se cere pregătită. Curățirea templului de vânzători o întreprinde în virtutea dreptului de conducător al comunității religioase iudaice, drept pe care-l revendică pentru sine. Nu există însă claritate juridică în privința naturii acestei revendicări. Sinedriul îl socotea a fi un rebel împotriva teocrației evreilor și un blasfemator. Romanii îl considerau ca pe un posibil agitator politic. Iisus însuși a evitat o mărturisire cu privire la cum trebuie înțelcasă persoana lui. Doar la sfârșit, după cum ne relatează Evangheliile, la întrebarea marelui preot dacă el este Hristosul el a răspuns că da, iar la întrebarea lui Pilat: „Ești Tu Împăratul iudeilor?” i-a răspuns: „Tu o spui.” Inscripția de pe cruce dovedește că a fost condamnat ca pretendent la domnie.

Dacă Iisus nu a fost un politician activ (n-a fost unul din așa-numiții zeloți), dacă nu urmărea o revoluție socială, și nici nu căuta cu tot dinadinsul martiriul pentru mărturisirea credinței sale, dacă ducea o viață în credință, așteptând dar nu forțând lucrarea Domnului, dacă îi era străină orice atitudine demonstrativă, dimpotrivă el supunându-se în tot ce făcea voinței lui Dumnezeu – atunci acțiunile sale sunt greu de înțeles. Căci prin violență (curățirea templului, mișcarea populară) el a stârnit violența împotriva sa. Cele îndurate de el au fost rezultatul faptelor sale. Există aici o caracteristică de luptător pe care o învederează și alte manifestări ale personalității sale.

Conștiința de sine a lui Iisus nu-i câtuși de puțin limpede. În timpul propovăduirii sale trebuie să fi perceput distanța dintre ceea ce era el însuși, ce vedea și ce urmărea, și ceea ce înțelegeau ceilalți din asta. Oamenii îl urmau probabil cu exaltare, în felul lor aveau nevoie de el. A trebuit să rabde că ei se țineau după el, că-l înălțau tot mai mult deasupra lor. Dar procesul dezvoltării conștiinței sale de sine nu-i clar. Contradictorietatea afirmațiilor nu face

decât să ne indice că acest proces a existat, și că poate nici nu ajunsese pe deplin la o încheiere. De aceea din natura lucrurilor nu reiese cu certitudine, ce a crezut Iisus despre sine însuși și ce a urmărit el. Să ne reamintim de câteva din spusese sale.

Expresiile: „Am venit să...“, sau „Dar Eu vă spun...“ definesc conștiința chemării sale. Caracterul extraordinar al ființei sale el îl exprimă în parabole despre lumină și foc: „Oare lumina este adusă ca să fie pusă supt baniță, sau supt pat? Nu este adusă ca să fie pusă în sfeșnic?“ [Marc. 4, 21.] „Cine este aproape de Mine, este aproape de foc, dar cine este departe de Mine, este departe de Împărăție.“ [După ediția în traducerea germană a lui Hennecke din Scrierile apocrife, p. 35.] „Eu am venit să arunc un foc pe pământ.“ (Luc. 12, 49.) Dacă indiferența sau disprețul pe care i-l arătau cei ce-l cunoșteau mai de mult contrasta puternic cu conștiința lui de sine, atunci spunea: „Un prooroc nu este disprețuit decât în patria Lui, între rudele Lui și în casa Lui“ [Marc 6, 4] și se mira de necredința lor și de faptul că nu putea săvârși acolo minuni.

Mai întâi conștiința de sine a lui Iisus a evoluat ajungând la treapta conștiinței chemării sale, aceea de vestitor al adevărului, și de aici la conștiința de a fi profet, iar în cele din urmă a ajuns poate la cea de Mesia [Hristos]. Reprezentările existente în proorociri au oferit forma: „Împăratul“ lumesc-divin al vremii sfârșitului, cel din neamul lui David; îngerul apărând la sfârșitul lumii ca „Fiul Omului“ în profetia lui Daniel; Robul lui Dumnezeu, mântuitorul ce pătimește, moare, reînvie, din Deuteroisaia. Toate aceste reprezentări se întrezăresc în cuvintele lui Iisus. Cel mai des el se numește Fiul Omului: „Vulpile au vizuini, și păsările cerului au cuiburi; dar Fiul Omului n'are unde-Și odihni capul.“ (Mat. 8, 20.) Apariția lui Iisus la Ierusalim trebuie să fi ascuns ceva ce a făcut posibilă acuzația că el ar ridica

pretenții la domnie, chiar dacă aceasta răstălmăcea înțelesul pe care-l aveau pentru Iisus faptele sale.

S-a considerat oare Iisus în mod hotărât drept Mesia? Iisus nu vroia ca oamenii să vorbească despre el ca despre Mesia. I-a certat pe unii care i se adresau numindu-l „fiul lui David”. Există o scenă faimoasă, în care Iisus întreabă: „„Dar voi... cine ziceți că sunt?”» Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!» Iisus a luat din nou cuvântul, și i-a zis: «Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea și sângele ți-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri.»» [Mat. 16, 16-17.] Și Iisus le-a poruncit în continuare discipolilor săi să nu spună nimănui că el e Hristos. Cuvinte ca cele ce urmează nu mai au însă tonul spuselor lui Iisus, ci de pe acum au un caracter teologic: „Nimeni nu cunoaște deplin pe Fiul, afară de Tatăl; tot astfel nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl, afară de Fiul, și acela căruia vrea Fiul să i-L descopere.” [Mat. 11, 27.] În schimb cuvintele următoare, pe care nici un credincios creștin nu le-ar fi putut imagina el însuși, îi aparțin desigur în mod real: „«Pentruce Mă numești bun?» i-a zis Iisus. «Nimeni nu este bun decât Unul singur: Dumnezeu.»» (Marc. 10, 18.)

Rezultatul este acesta: în totalitatea lor, spusele lui Iisus îl pun pe cel ce vrea să știe lucruri precise în fața unei neclarități, căci Iisus nu s-a fixat asupra unor formule. În timpul activității sale, el n-a meditat într-un mod definitiv asupra persoanei sale. Nici nu trebuie ca el să fi avut o conștiință de sine definitivă. Din rațiuni dogmatice, problema pare să fie greșit pusă.

În viața lui Iisus așa cum ne este povestită în Evanghелиi apar evenimente, scene și pasaje de text care sunt pe drept cuvânt înțelese de critica istorică ca fiind transpuneri din Vechiul Testament. Au fost recunoscute în viața lui Iisus anumite presupuse profeții, ele fiind cu bună-credință prezentate drept reale – ca de exemplu cea despre tocmeala

cu privire la hainele lui Iisus [v. Ioan 19, 24.] În anumite cazuri însă metoda critică nu poate stabili în nici un fel cum s-au petrecut lucrurile cu adevărat. De exemplu:

Se crede că lupta cu sine însuși a lui Iisus din grădina Ghetsimani n-ar reprezenta relatarea unui observator interesat de aspectul uman, care să-l fi văzut pe Iisus cum șovăie, se împotrivește și-și manifestă slăbiciunea (cine, de altfel, ar fi putut să vadă, să observe și să relateze toate astea?); dimpotrivă, faptul că așa s-ar fi petrecut lucrurile nu ar constitui decât o invenție ce urmărea să confirme voința lui Dumnezeu așa cum fusese ea revelată în Vechiul Testament. Iar ultimul strigăt al lui Iisus pe cruce: „Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, pentru ce M’ai părăsit?” ar trebui de asemenea interpretat conform acestei metode. După moartea lui Iisus creștinii au crezut că pot înțelege din Vechiul Testament că Iisus a fost cutremurat și că s-ar fi jelit, și că în această situație el ar fi căutat și găsit o consolare în rugăciune. În acest caz, ultima sa exclamație „nu este strigătul unui deznădăjduit, ci reprezintă începutul Psalmului 22, iar cel ce rostește acest Psalm nu se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu, ci trăiește și moare împăcat cu Dumnezeu” (Dibelius).

N-am vrea să renunțăm la ideea că acestor relatări tulburătoare le și corespunde cu adevărat o realitate decât numai dacă ar exista contraargumente stringente. Omul Iisus ne este arătat cu sufletul lui curat și luptând lăuntric cu realitățile neașteptate. Această luptă lăuntrică nu se încheie cu nici o conștiință de sine definitivă, cu nici o învățătură dogmatică. În fața neașteptatului, a dezamăgirii crescânde, în fața teribilului, lui Iisus nu-i rămâne decât rugăciunea: „Facă-se voia Ta.”

3. *Înțelegerea personalității lui Iisus.* – Ce nu a fost Iisus, asta se poate spune cu ușurință. N-a fost un filosof care să gândească metodic și să-și construiască ideile în mod sis-

tematic. N-a fost un reformator social care să elaboreze planuri, căci a lăsat lumea să fie după cum era – oricum lumea și ajunsese la capăt de drum. N-a fost un politician care să vrea să acționeze transformator și să reîntemeieze statul; nu s-a pronunțat niciodată asupra evenimentelor timpului. N-a întemeiat nici un cult religios, căci a participat la cultul iudaic în cadrul comunității israelite la fel după cum avea s-o mai facă un timp chiar și comunitatea creștină primitivă de după el; n-a botezat pe alții; n-a creat nici o organizație, nici o comunitate, nici o Biserică. La drept vorbind ce a fost el?

Putem încerca să-l caracterizăm pe Iisus în trei feluri. El poate fi cercetat psihologic în realitatea sa individuală; sau istoric, într-o conexiune spirituală vastă; sau într-un mod esențializat, înlăuntrul propriei sale idei.

a) *Posibile aspecte psihologice.* – În *Anticrist* Nietzsche l-a descris pe Iisus ca tip psihologic: o capacitate de suferință și o reactivitate extreme l-au marcat pe Iisus mergând până la ultimele consecințe. Realitatea îi e insuportabilă. Nu vrea să fie atins de ea. Semnificația ei nu e decât aceea de parabolă. De aceea Iisus nu mai trăiește în realitate, ci într-o abundență de semne, într-o ființare plutind în simboluri și incomprehensibilități.

Pentru el moartea naturală nu-i o realitate, nu-i nici o punte, ori o trecere. Moartea aparține și ea lumii doar aparente, unci lumi ce nu slujește decât ca semn.

Orice adversitate, opoziție, atingere potrivnică din partea realității îi este insuportabilă. De aceea el nu se împotrivește. Cuvintele: „Nu vă împotriviți celui ce vă face rău!” sunt pentru Nietzsche cheia Evangheliei. Prin aceste cuvinte incapacitatea de împotrivire e ridicată la rangul de morală. Iisus nu se mânie pe nimeni, nu disprețuiește pe nimeni; nu-și apără dreptul, nu recurge la justiția tribunalelor și nici nu se lasă folosit de aceasta

(cerința lui: „Să nu jurați nicidecum!“). Lansează provocarea extremă, iar apoi mai suferă și alături de cei ce-i fac rău, nu se apără, nu-i trage la răspundere pentru ceea ce fac, îi iubește.

Iisus nu neagă nimic, nici statul, nici războiul, nici munca, nici societatea, nici lumea. Negarea este pentru el imposibilitatea supremă. Nu poate contrazice pe nimeni. Pentru el nu mai există antagonisme. Poate simți compătimire și să se întristeze de orbirea celor ce nu se află laolaltă cu el în lumină, dar nu poate ridica vreo obiecție.

Numai realitatea lăuntrică este realitate propriu-zisă, ea se numește viață, adevăr, lumină. Împărăția lui Dumnezeu este o stare a inimii. Nu e așteptată, e pretutindeni prezentă – și nu-i nicăieri. Ea este această beatitudine a practicării căii vieții. Împărăția lui Dumnezeu nu se vedește prin minuni, nici prin răsplată și făgăduință, nici prin Scriptură, ci își este ei înseși dovada, minunea, răsplata. Dovezile existenței Împărăției lui Dumnezeu sunt luminile lăuntrice, delectările, afirmările de sine – toate „dovezi ale puterii“. Problema ce se pune e cum trebuie să trăiești pentru a te simți ca în cer, pentru a te putea simți mereu divin, copil al lui Dumnezeu. Mântuirea e unica realitate. Restul nu-i decât semn spre a putea vorbi despre ea. Condiția preliminară pentru a putea în general spune ceva este aceea că nici un cuvânt nu trebuie luat literal. Mântuirea e o credință ce nu se formulează pe sine și nici nu poate fi formulată.

Iisus nu-i un erou, nu-i un geniu, mai curând i se potrivește termenul de „idiot“ (folosit de Nietzsche în sens vădit dos-toievskian). Pentru Nietzsche, între predicatorul de pe Munte care propovăduiește aceste învățături, și dușmanul de moarte al teologilor și preoțimii, fanaticul ce se avântă la atac, e o contradicție ireconciliabilă. De aceea, tot ceea ce în Evangheliile nu corespunde cu imaginea sa despre Iisus, Nietzsche o pune pe seama născocirilor comunității creștine primitive, angajată în lupte și care de aceea avea nevoie de figura unui fondator războinic care să-i slujească drept exemplu.

Interpretarea lui Nietzsche nu va convinge desigur pe nimeni. Nu-i suficient să-l vezi pe Iisus din perspectiva unui Francisc de Assisi. E adevărat că din Evanghелиi pot fi extrase și aceste linii de contur. Dar nu sunt singurele. În Evanghелиi îl întâlnim pe Iisus ca pe o forță elementară, exprimată nu mai puțin deslușit în duritatea și agresivitatea ei decât în acele trăsături ale unei blândeți nesfârșite.

În Evanghелиi se spune: „rotindu-și privirile cu mânie peste ei“, – „l-a certat“, – „l-a muștrat“. Căutând zadarnic roade într-un smochin îl blestemă să se usuce: „În veac să nu mai mănânce nimeni rod din tine!“ [Marc. 11, 14.] De cei care nu împlinesc voia Tatălui ceresc, Iisus se va lepăda la Judecata de Apoi: „Vă spun că nu vă cunosc“, le va porunci să plece din preajma lui. Vor fi aruncați „în întunecul de afară: acolo va fi plânsul și scrâșnirea dinților.“ [Mat. 25, 30.] Amenință: „De oricine se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, Mă voi lepăda și Eu înaintea Tatălui Meu care este în ceruri. Să nu credeți că am venit să aduc pacea pe pământ; n’am venit să aduc pacea, ci sabia. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mamă-sa.“ [Mat. 10, 33-35.] El muștră cetățile ce nu se pocăiesc: „Vai de tine, Horazine!... Vai de tine, Betsaido!... Vă spun că, în ziua judecății, va fi mai ușor pentru Tir și Sidon decât pentru voi.“ [Mat. 11, 21-22.] Când Petru se-mpotrivește cuvintelor lui Iisus, că Fiul Omului va pătimi mult, va muri și va învia, Iisus îl ceartă: „Înapoia Mea, Satano!... Gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri de ale oamenilor.“ [Mat. 16, 23.] Iisus îi gonește pe neguțatori din templu cu forța, cu biciul.

Nu-i cu putință să facem din Iisus o figură răbdătoare, moale, iubitoare, și încă și mai puțin un om surescitabil, incapabil de rezistență.

Dualitatea caracteristică a blândeții și a determinării absolute de a lupta se vădește în felul în care Iisus le cere oamenilor credință. El poate să spună: „Jugul Meu este bun, și sarcina Mea este ușoară” [Mat. 11, 30], dar poate să și ceară imperativ să fie urmat de îndată, fără șovăire și pe deplin. Pe tânărul care mai întâi vrea să-și îngroape tatăl îl ceartă: să lase morții să-și îngroape morții și să-l urmeze. Necredincioșilor le adresează un blestem cu cuvintele lui Isaia: „Veți auzi cu urechile voastre, și nu veți înțelege... Căci inima acestui popor s’a împietrit.” [Mat. 13, 14-15.] Îi mulțumește lui Dumnezeu că a ascuns adevărul de cei înțelepți și pricepuți și că în schimb li l-a descoperit pruncilor.

Am vrea să știm cum arăta Iisus. În traducerea slavă din Iosif, Eisler a dat peste o descriere: Iisus era mic de statură, înalt de trei coți, cocoșat, avea pielea de culoare închisă, o față prelungă, sprâncenele îmbinate, părul rar îl purta după obiceiul nazarinenilor, barba era firavă. – Descrierea aceasta conținută în relatarea istorică este totuși, în ciuda vechimii ei, foarte îndoielnică. Ea aparține categoriei acelor descrieri fizionomice imagine uzuale în vremea Antichității. Ea este cronologic prima din numeroasele descrieri foarte divergente ale fizionomiei lui Iisus. E greu să te sustragi impresiei lăsate de acele descrieri imagine ce-ar fi putut să coincidă cu realitatea, după cum se întâmplă și în cazul acestei vechi relatări amintite. Menționez aici în mod deosebit și tablourile cu Iisus ale lui Rembrandt, care s-au născut din percepțiile avute de pictor în ghetou – expresia lor e de o minunată profunzime, plină de forță și blândețe, știutoare și încărcată de suferință. Ele zugrăvesc un suflet curat.

b) *Aspecte istorice.* – Iisus reprezintă o apariție a Antichității târzii, la marginea lumii elenistic-romane. Într-o epocă istorică aflată în lumină, Iisus trăiește abia observat, în

obscuritate. El, care nu-i de fel un om calculat, nici nu poate aparține de lumea realistă și raționalizată a unei puteri calculate. Se înșală în privința tuturor realităților materiale și va trebui să eșueze sub aspectul ființării în lume.

În comparație cu profeții iudaici arhaici, care-ți lasă o impresie de încremenire, el este adâncit în sine, plin de înțelesuri și mobil. Dacă-l comparăm însă cu lumea elenistic-romană ce-i era străină, el e arhaic-primordial ca începutul dintâi.

S-a făcut încercarea de a-l înțelege pe Iisus ca pe unul din tipurile de oameni și grupuri de oameni agitate de idei religioase și politice, răspândite în vremea sa. S-a spus că ar fi fost un reprezentant al mișcării apocaliptice generale din Asia de Sud-Vest; că ar fi fost apropiat de acele secte liniștite ce-și căutau mântuirea trăind în curăție și frăție cum erau esenienii; că s-ar situa în rândurile acelor mișcări populare de pe teritoriul evreilor care pe atunci îl tot așteptau pe Mesia, pe împăratul lor și restauratorul iudaismului; că ar aparține profeților itineranți despre care ne relatează Celsus – niște oameni care cerșesc prin cetăți, temple și tabere de război, făcând proorocii, declarând că sunt trimișii lui Dumnezeu, pretinzând că-i salvează pe ceilalți și blestemându-i când nu li se acordă cinstire; s-a crezut că în el existau trăsături ale felului de trai al acelor meșteșugari care colindau deșertul, trăind senin printre beduini într-o sărăcie desăvârșită, și care asistau ca spectatori, fără să ia parte, la luptele dintre beduini, oferind apoi răniților de ambele părți îngrijiri medicale, reușind să se strecoare în mod pașnic, fără violență și împotrivire, de-a dreptul printre rândurile de luptători.

E posibil ca Iisus să aibă câte ceva în comun cu toate aceste tipuri. Modul de viață și de gândire al acestora prezintă unele categorii în cadrul cărora s-a desfășurat pe undeva și existența lui Iisus. Dar chiar și percepând astfel

lucrurile, realitatea lui Iisus tot va răzbate din toate acestea ca un eveniment de o altă semnificație și origine, și de un cu totul alt rang. Figura lui Iisus revelează întinderi și profunzimi ce le erau străine acelor tipuri. Toți cei care au apărut în chip de Mesia au fost executați și dați uitării; nu mai erau credibili de vreme ce eșuaseră. Toate acele tipuri de oameni agitați de idei religioase s-au pierdut în ciudătenii și lucruri neesențiale. Faptul că asupra lui Iisus poate cădea o lumină proiectată din direcția atâtor tipuri eterogene între ele, ne dovedește că el nu aparține nici unuia dintre ele.

S-a spus, și poate pe drept cuvânt, că Iisus nu aduce nimic nou în tot ce privește conținutul transmisibil al învățaturii sale. El trăiește în sfera de cunoștințe a lumii sale înconjurătoare, se folosește de ideile transmise. Trăiește cu o extraordinară forță înlăuntrul ideii iudaice a lui Dumnezeu. Nu s-a gândit niciodată să se despartă de această credință iudaică. Dimpotrivă trăiește în această credință precum vechii profeți, în opoziție cu încremenirea în dogme a preoțimii. Din punct de vedere istoric este ultimul dintre profeții iudaici. De aceea se și referă în mod explicit și adeseori la ei.

Dar chiar și numai această lume înconjurătoare în care trăiește el face să apară o deosebire între vechii profeți și Iisus. Aceia au trăit în statul încă independent al iudeilor și au asistat la pierderea aceluia stat. Iisus în schimb trăiește în sânul unei teocrații iudaice dependente din punct de vedere politic și stabilizate de secole încoace. El aparține acelei perioade de cinci sute de ani aflată între perioada de independență politică a iudeilor și diaspora definitivă de după distrugerea Ierusalimului –, aparține acelor secole în care au apărut mulți dintre psalmii cei mai evlavioși, sau Iov. Teocrația iudaică l-a exclus pe Iisus din rândurile ei, așa după cum preoțimea din temple încercase s-o facă în

vremea regilor cu vechii profeți. Cărturarii Legii aflați în diaspora, care acceptaseră o dată cu canonul ebraic și pe vechii profeți, nu-l mai puteau însă accepta pe Iisus deoarece între timp el ajunsese datorită altora în centrul unei religii universale.

Din punct de vedere istoric credința în Dumnezeu a lui Iisus reprezintă una din marile creații ale religiei biblice iudaice.

Dumnezeul lui Iisus, Dumnezeul Bibliei, nu mai este unul din acei zei orientali din care provenise odinioară Iehova, și al cărui caracter de cruzime orientală și poftă de jertfe se pierduseră cu încetul în ideea profundă de jertfă a profeților care aveau să-și rostească ultimul lor cuvânt prin Iisus. Acest Dumnezeu nu este nici una din acele figuri mitice mărețe prin care devin perceptibile forțele elementare ale ființării umane, acestea fiind astfel totodată potențate și dirijate – cum ar fi Atena, Apollo și toți ceilalți zei, ci este Unul, Cel fără de chip, neconfigurat. Acest Dumnezeu nu-i nici o putere universală pur și simplu, nici rațiunea universală a filosofiei grecești, ci o persoană care acționează. Nu este nici acea ființare insondabilă cu care omul aflat în stare de meditație ajunge într-o uniune mistică, ci este Alteritatea la modul absolut, în care poți crede dar care nu poate fi văzută. El este transcendența absolută, dinaintea lumii și în afara ei, Creatorul lumii. În raport cu lumea și oamenii el este voința: El o cere, și lucrul se-ntâmplă; El poruncește, și lucrul se face. De neînțeles în hotărârile sale, el e obiectul unei desăvârșite încrederi, și supuneri. Este judecătorul în fața căruia omul e dezgolit până în cele mai ascunse gânduri ale sale și căruia trebuie să-i dea socoteală. Este tatăl care iubește și iartă, în fața căruia omul se știe a fi copilul lui Dumnezeu. Dumnezeu e bănuitor și aspru, dar totodată plin de har și îndurare. Stăpânirea și-o exercită din depărtare, e străin și inaccesibil; e foarte aproape de om, vorbește și cere dinlăuntrul inimii omului.

E Dumnezeu viu, de care omul se simte pătruns în mod personal, și nu intangibil și mut ca acea Ființă Unică concepută speculativ.

Cel în care crede Iisus e Dumnezeu Vechiului Testament; Iisus înfăptuiește vechea religie profetică. Iisus e, precum Ieremia, iudeul pur, neîncătușat de nici un fel de legături ale legii, riturilor, cultului, care totuși nu respinge toate aceste forme, ci le așază sub semnul voinței prezente a lui Dumnezeu. Iisus înfăptuiește încă o dată credința profetică transmisă de-a lungul veacurilor, care l-a susținut și pe el și reușește până în ziua de astăzi să-i mai susțină pe oameni.

c) *Esența ideii.* – Viața lui Iisus e de parcă ar fi străluminată de Divinitate. El este în orice clipă aproape de Dumnezeu – pentru el nimic în afară de Dumnezeu și voia lui Dumnezeu nu are vreo însemnătate. Ideea de Dumnezeu e necondiționată, dar criteriile care decurg din ea condiționează orice alt lucru. De acolo provine și cunoașterea simplității atotîntemeietoare.

Esența acestei credințe e libertatea. Căci trăind în această credință ce vorbește de Dumnezeu, sufletul aflat în cuprinzătorul absolut [*schlechthin Umgreifenden*] se lărgeste. Trăind fericirea și nenorocirile acestei lumi, sufletul devine conștient de sine. El nu poate fi ținut încătușat de ceea ce nu-i decât limitat, nu-i decât lume. Forța nesfârșită a sufletului crește din dăruirea sa pe fondul unei încrederi ce nu mai este comprehensibilă: căci și în starea de cea mai mare moliciune a inimii neîntărite, în toiul cutremurării nimicitoare, sufletul poate deveni conștient de a-și fi fost dăruit sieși de Dumnezeu. Când omul are credință, el ajunge să fie cu adevărat liber.

Această certitudine a lui Iisus în privința lui Dumnezeu îngăduie o atitudine sufletească ce este în sine incomprehensibilă. Omul rămâne în lume, participă ca ființare temporală

în lume [*Zeitdasein*], dar netulburat de ea, cuprins cum e de tulburarea în fața unui fond ultim profund care nu mai e lumesc. Aflat în lume, el e dincolo de ea. În starea de desprindere a ființării sale de lume el este cumva – nedemonstrabil, neconstatabil, el însuși îndoindu-se de asta încă din clipa în care o spune – independent de lume.

Această independență pe care și-o păstrează în cufundarea în lume [*Welteinsenkung*] determină miraculoasa stare de detașare a lui Iisus. Pe de-o parte nici lucrurile lumești nu mai pot ademeni înspre absoluturi limitate [*endliche Absolutheiten*], nici cochiliile lumești ale științei înspre știința totală, nici regulile și legile înspre încremenirea în lucrurile calculabile. Aceste seducții eșuează din cauza libertății ce izvorăște din certitudinea asupra lui Dumnezeu. Pe de altă parte, propria ființă e receptivă în fața lumii, ochiul deschis în fața tuturor realităților, și mai ales a celor ale sufletului oamenilor, ale adâncurilor inimii lor, ce nu-i pot ascunde nimic clarviziunii lui Iisus.

Când ideea de Dumnezeu, oricât ar fi ea de incomprehensibilă, a pătruns în sufletul omului, atunci apare acea neliniște de a nu-l pierde pe Dumnezeu, și imboldul neîncetat de a face ceea ce trebuie făcut pentru ca Dumnezeu să nu dispară. De aceea spune Iisus: „Ferice de cei cu inima curată, căci ei vor vedea pe Dumnezeu!” [Mat. 5, 8.]

Dar acum se petrece ceva cu Iisus ce nu există în Vechiul Testament decât în germene. Gravitataideii de Dumnezeu duce la Iisus la un radicalism deplin. Dumnezeu, care cu toate astea nu este pentru Iisus o prezență întruchipată nici în viziuni, și nici în vocile auzite, poate pune sub semnul întrebării absolut totul din lume: lucrurile sunt aduse în fața scaunului său de judecată. Felul în care Iisus, în certitudinea sa asupra lui Dumnezeu, a făcut asta, e înfricoșător. Cine e în stare să citească asta în Evangheliile sinoptice continuând să se mențină într-o stare netulburată,

multumit pe mai departe cu existența sa, acela e orb. Iisus a ieșit din cadrul tuturor rânduielilor reale ale lumii. El vede că toate rânduielele și obiceiurile au ajuns fariseice, și indică acea origine dinspre care se produce topirea lor. În mod definitiv, nelimitat îi e sustras terenul de sub picioare oricărei realități lumești. Absolut toate rânduielele, legăturile pioase, legăturile stabilite prin reglementări, prin legi morale raționale, se prăbușesc. În fața imperativului de a-l urma pe Dumnezeu în Împărăția lui, toate celelalte îndatoriri sunt nule. Munca necesară traiului, jurămintele depuse în fața tribunalelor, apărarea propriilor drepturi, a proprietății, toate acestea sunt nule. Credinciosul se cuvine să moară din cauza păterilor acestei lumi, să piară de pe urma suferinței, a persecuțiilor, maltratării, înjosirii. „Nicăieri altundeva nu s-au spus lucruri mai revoluționare, căci tot ceea ce-i îndeobște valabil e aici tratat ca fiind indiferent și de neluat în seamă.” (Hegel)

Deoarece Iisus se situează la extrema lumii, este excepția, aici se vedește șansa a tot ceea ce raportat la criteriile lumii e socotit a fi vrednic de dispreț, de condiție joasă, bolnav, urât, trebuind eliminat și exclus prin rânduiele – anume șansa ființării umane înseși în orice fel de condiții. Iisus atrage luarea-aminte asupra acelui spațiu unde, oricare i-ar fi eșuarea, omului i se deschide totuși un cămin.

Iisus a străpuns stavilele pornind înspre acel loc de unde nu doar că tot ce se cheamă lume rămâne în umbră, dar locul însuși nu-i nimic altceva decât lumină și foc – în pildă –, și iubire și Dumnezeu – în realitate. Acest loc, perceput ca un loc în lume, nu este în fapt un loc. Raportând la criteriile lucrurilor ce aparțin de lume, omul n-ar putea decât să-l înțeleagă greșit. Văzut din perspectiva lumii, locul acesta e o imposibilitate.

Dacă însă tot ce-i aici origine, centru, coeziune se arată în lume prin Iisus și cuvântul său, atunci asta nu se poate

petrece decât pe cale indirectă. Și lucrurile se petrec astfel încât până și nebunia din lume va mai trebui cercetată cu privire la posibilul adevăr pe care l-ar putea conține. Ele se petrec astfel încât raportate la cognoscibilul rațional, acțiunea și cuvântul apar ambele ca fiind în sine contradictorii. În Iisus există lupta, duritatea, alternativa necruțătoare, – și totodată nesfârșita blândețe, renunțarea la orice luptă, îndurarea cu oricine se simte pierdut. El este luptătorul ce provoacă, și cel ce rabdă în tăcere.

Radicalismul certitudinii asupra lui Dumnezeu a cunoscut datorită lui Iisus o intensificare încă nemaiîntâlnită până la el, tocmai prin acea așteptare a unui sfârșit iminent al lumii. În sensul științei cosmice această iminență s-a dovedit a fi o eroare. Dacă însă realitatea sfârșitului lumii rămâne absentă, asta totuși nu anulează înțelesul ideii esențiale. Fie că lucrul s-ar petrece chiar acum, fie că abia după foarte multă vreme – sfârșitul acesta își aruncă lumina și umbrele sale, își lansează întrebarea sa tuturor lucrurilor, cere luarea unei decizii. Eroarea cu privire la actualitatea materializată a sfârșitului lumii a făcut ca prin imperativitatea acestei materializări adevărul să iasă la iveală: omul trăiește, în fapt, aflându-se mereu în fața acelei limite extreme pe care neconținut o ascunde de sine. Lumea nu-i începutul și sfârșitul lucrurilor, omul e supus morții, însăși omenirea nu va dura la nesfârșit. În această situație există un sau-sau: pentru Dumnezeu, sau împotriva lui Dumnezeu, bine sau rău. Iisus îi amintește omului de această limită extremă.

De esența ideii lui Iisus ține suferința – suferința cea mai îngrozitoare, neîngrădită, fără de limite, care se împlinește în moartea cea mai crâncenă. Cuvintele lui Iisus pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M’ai părăsit?”, care sunt totodată și cuvintele de început ale Psalmului 22, exprimă împreună cu acest psalm o stare de suferință

extremă. Nu e o acceptare răbdătoare a suferinței, ci un strigăt către Dumnezeu, dar e și credința, în plină suferință, pusă numai în Dumnezeu, în ceea ce este înainte de orice lume și după orice lume.

În acel psalm ne vorbește un om aflat în cea mai mare nevoie: Sunt vierme, nu om, ajuns de ocara oamenilor și disprețuit. Cei răi îi dau târcoale. Deschid gura împotriva sa ca leul. „Am ajuns ca apa, care se scurge, și toate oasele mi se despart; mi s’a făcut inima ca ceara, și se topește înlăuntrul meu.“ I se adresează lui Dumnezeu, căci „nimeni nu-mi vine în ajutor“. Dar: „Strig ziua, Dumnezeule, și nu-mi răspunzi.“ În toiul acestei muțenii și liniști, al acestei abandonări în starea de neputință, se produce dintr-o dată întorsătura: „Totuș Tu ești Cel Sfânt... În Tine se încredeau părinții noștri.“ [Ps. 22.] Dumnezeu a dat ascultare nefericiților care au înălțat strigăte către el. Și poetul altui psalm e încredințat: „Domnul este Păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. (...) Chiar dacă ar fi să umblu prin valea umbrei morții, nu mă tem de niciun rău, căci Tu ești cu mine.“ [Ps. 23.]

Esențială în această naștere a certitudinii asupra lui Dumnezeu dintr-o nelimitată conștiință a suferinței e mai întâi totala abandonare de sine în fața suferinței; mai întâi omul se percepe ca vierme, el nu-și afirmă demnitatea și statornicia sa; apoi are conștiința însingurării sale absolute, părăsit de popor și neocrotit înlăuntrul unei idei naționale sau a altor idei de colectivitate; iar în cele din urmă, conștiința de a fi fost părăsit de Dumnezeu. Nu este posibil să înpingi mai departe suferința omului. Din acest punct extrem, și abia de aici, se produce întorsătura: devine posibil strigătul adresat lui Dumnezeu, devine posibil să-ți exprimi neputința de a mai îndura muțenia lui –, apoi însă cuvintele: Tu ești totuși cel sfânt; și până la urmă, dacă nu

poporul atunci cel puțin părinții: ei s-au încrezut în Dumnezeu; iar la sfârșit – calmul încrederii în temeiul intangibil.

Această capacitate de suferință și autenticitate a suferinței este unică în istorie. Grozăvia nu-i acceptată senin, nu-i suportată răbdător, nu-i ascunsă. Se stăruie asupra realității suferinței, e exprimată deschis. Omul îndură până la nimicire, când – dinlăuntrul încredințării sale că e pierdut și abandonat – se face simțit acest minim al unui fundament care înseamnă apoi totul: Divinitatea. În plină muțenie, și când nimic nu se vede, nimic nu are chip, ea totuși rămâne unica realitate. De tot acest realism absolut al grozăviilor nedisimulate ale ființării în lume se leagă reazemul pe care omul și-l află în incomprehensibilul absolut.

După criteriile unui etos eroic și stoic, nu există nici o „demnitate” în felul acesta al omului de a se simți abandonat, mai întâi lipsit de orice reazem lăuntric, și nici în exprimarea acestei stări de abandonare, iar apoi nici în tăria reazemului ce se face dintr-o dată simțit ca prin miracol. Dar acel alt tip de etos al demnității fie că cedează atunci când se află în zona unei realități extreme, fie că se cufundă într-o stare de încremenire neparticipativă.

Iisus reprezintă o culme a capacității de a suferi. Trebuie cercetată esența iudaică de-a lungul veacurilor, pentru a putea descoperi esența lui Iisus. Dar Iisus nu a îndurat în mod pasiv. El a acționat și prin aceasta și-a provocat suferința și moartea. Suferința lui nu este o eșuare arbitrară, ci una autentică. În fața unei lumi ce nu îngăduie decât condiționarea, și al caracterului lumesc al Bisericii (existente pe atunci sub forma teocrației iudaice ce avea să fie determinantă pentru Bisericile ulterioare), el își expune necondiționarea ce-i este proprie. Realitatea sa constă în cutezanța de a pune în joc totul pentru împlinirea misiunii lui Dumnezeu: spunând adevărul și trăind în adevăr. Aces-

ta-i curajul profeților evrei: nu e cel din oglinda faimei unor fapte mărețe, a faimei unei morți viteze în conștiința posterității, ci curajul omului dovedit exclusiv în fața lui Dumnezeu. În Cruce, realitatea esențială a veșniciei e contemplată în temporalitate. În această structură prefigurată, în Cruce, procesul de asigurare a adevărului se produce în eșuarea a tot ceea ce înseamnă lume.

Experiența iudaică a suferinței reprezintă un element al religiei biblice vechi-testamentare, iar aceasta constituie nucleul tuturor religiilor creștine, iudaice, islamice cu abundența veșmintelor lor istorice, a răstălmăcirilor și alterărilor lor, așa încât nici una din ele nu poate spune că s-ar afla în posesia adevăratei religii biblice, a celei care totuși susține întregul. Nu se poate vorbi propriu-zis despre această religie biblică fără a-ți asuma riscuri. Dar poate că e îngăduit să spui următoarele: nu Hristos, această creație a comunității creștine primitive și a lui Pavel, îi e comun întregii religii biblice – la fel de puțin ca și legea iudaică ori caracterul național al religiei iudaice și al multor religii protestante. Comună le este ideea de Dumnezeu și Crucea — asta în măsura în care prin Iisus se manifestă ultima întruchipare a ideii iudaice a Robului lui Dumnezeu ce pătimește.

4. *Influența exercitată de Iisus.* – E incomensurabilă. Câteva puține indicii în acest sens:

a) *În timpul vieții* influența exercitată de el asupra unor mici cercuri ca și asupra mulțimilor de oameni din popor ce se strâneau în jurul lui a fost uriașă. Fariseii, comandantul roman, dușmani și prieteni – ei toți au fost impresionați. „Toți au rămas uimiți...; plini de frică ziceau: «Azi am văzut lucruri nemaipomenite.»” [Luc. 5, 26.] Vorbea ca „unul care avea putere, nu cum îi învățau cărturarii lor”. [Mat. 7, 29.] Dar se întâmpla și ca vorbele lui să n-aibă efect și el să fie dezamăgit.

Cui i se adresa Iisus? De principiu fiecăruia care-i ieșea în cale. Pentru el toți oamenii sunt potriviți în acest sens. Important nu e decât dacă se produce iluminarea interioară datorită căreia credinciosul vede și iubește. Dar Iisus are o preferință pentru cei săraci, ostracizați, păcătoși, deoarece sufletul lor e răscolit și de aceea și pregătit să primească noua credință. „Nu cei sănătoși au trebuință de doftor, ci cei bolnavi. N'am venit să chem la pocăință pe cei neprihăniți ci pe cei păcătoși.” [Luc. 5, 31-32.] „Vameșii și curvele merg înaintea voastră în Împărăția lui Dumnezeu.” [Mat. 21, 31.] Cei mai străini îi sunt lui Iisus oamenii care se simt în siguranță, la adăpost, cei înrobiți în lume de proprietăți: „Cât de anevoie este pentru ceice se încred în bogății, să intre în Împărăția lui Dumnezeu!” [Marc. 10, 24.] Nu fariseul sigur de sine, care se roagă: „Dumnezeule, Îți mulțămesc că nu sunt ca ceilalți oameni, hrăpăreți, nedrești, preacurvari sau chiar ca vameșul acesta”, va ajunge să afle pacea în Dumnezeu, ci dimpotrivă vameșul care nu îndrăznește să-și ridice privirea la cer, ci se bătea peste piept și spunea: „Dumnezeule, ai milă de mine, păcătosul!” Pilda fiului pierdut [risipitor] exprimă lămuritor ideea lui Iisus.

În peregrinările lui, Iisus nu se mulțumea cu cele câteva întâlniri întâmplătoare cu oamenii, ci își trimitea discipolii ca „pescari de oameni”. Ei trebuie să le vestească acestora sfârșitul lumii și Împărăția lui Dumnezeu. Doar asta trebuie să le fie viața. Vor cutreiera țara câte doi și nu vor lua nimic cu ei pe drum în afară de un toiag – nici pâine, nici traistă, nici bani la brâu; să se încalțe cu sandale, și să nu îmbrace două haine.

Iisus limitează aria propovăduirii lor: „Să nu mergeți pe calea păgânilor...; ci să mergeți mai de grabă la oile pierdute ale casei lui Israel.” [Mat. 10, 5-6.] Sfârșitul lumii va

sosi încă mai înainte ca ei să-și fi terminat propovăduirea în țară.

Iisus a putut să-și dea seama și de cât de neînsemnat și nesigur este efectul. Sămânța vestirii cade pe teren rodnic și nerodnic. Unii oameni primesc vestirea cu bucurie, dar efectul nu ține decât puțină vreme. Grijile lumii, amăgirea bogățiilor și poftile înăbușă Cuvântul. Aproape toți își găsesc un pretext, ca în pilda celor poftiți la cină. [Luc. 14.] Iisus își exprimă dezamăgirea: a venit în lume și i-a găsit pe toți cuprinși de beție dar pe nimeni însetat, și astfel a trebuit să se ostenească cu fiii oamenilor, căci ei sunt orbi în inimile lor. „Mulți sunt chemați, dar puțini sunt aleși.” [Mat. 22, 14.]

b) Pe când mai trăia Iisus, discipolii credeau împreună cu el în Dumnezeu, în Împărăția lui Dumnezeu și în sfârșitul lumii. Când Iisus a murit ei s-au risipit care încotro. Când mai apoi, după scurt timp, se regăsesc iarăși, li se întâmplă ceva care-i va transforma radical. Ei îl văd pe Iisus înviat. Acum ei nu mai cred doar împreună cu Iisus în Dumnezeu, după cum o făceau și mai înainte, ci și fără Iisus în Hristos înviat. Asta marchează trecerea de la religia omului Iisus considerat ca una din figurile religiei iudaice, la religia creștină. Aceasta n-a existat cât timp a trăit Iisus. Cum s-a efectuat trecerea, asta n-o mai știm. „După moartea lui Iisus creștinismul primitiv se sustrage oricărei posibilități de observare istorică, adepții lui Hristos constituind în această perioadă un fenomen absolut incomprehensibil, oscilând ambiguu între existență și inexistență. Abia Pavel va introduce creștinismul în sfera istoriei. E o iluzie să se considere că religia creștină ar fi început cu Iisus ca persoană istorică.” (Overbeck*.)

Numai efectul nemijlocit pe care-l avea personalitatea lui Iisus asupra celor receptivi explică de ce după moartea sa, în momentele de primă descumpănire, discipolii au procedat la acea grandioasă reinterpretare a execuției sale

mai întâi neînțelese de ei – reinterpretare care a întemeiat creștinismul. Dar ce este creștinismul?

Istoriceste, creștinismul e până astăzi un fenomen neîncheiat. Există desigur în el un nucleu comun, ca urmare a reîntemeierii ecleziastice a Occidentului căzut în barbarie, apoi ca urmare a pătrunderii în viața spirituală a Europei romano-germanice a unor elemente ideatice provenind din acea direcție. Acest nucleu comun menține laolaltă numeroasele Biserici creștine care s-au luptat între ele pe viață și pe moarte, menține laolaltă credința dogmatică și pe eretici, ba până și pe cei indiferenți care au crescut în acest spațiu. Nu este însă posibil să definim acest ceva comun ca fiind „esența creștinismului“, pentru ca pe baza unei astfel de definiții să stabilim apoi ce e și ce nu e creștin. Astfel de determinări indică mai degrabă (din punct de vedere al cercetării istorice) doar niște construcții ideal-tipice din cadrul creștinismului, ori însă că ele reprezintă dogme diferențiatore stabilite de diferitele Biserici și grupuri în parte, prin care acestea revendică fiecare pentru sine adevăratul creștinism; în acest caz am avea așadar de-a face cu mărturisiri ale unui crez prin care o credință creștină, ce consideră despre sine că este unica adevărată credință, se distanțează de alții care trec drept eretici sau păgâni. De aceea, în măsura în care Occidentul e creștin, partea aceasta creștină – atunci când nu e uzurpată pentru sine de anumite grupuri limitate, de la Biserica romană și până la secte – reprezintă în calitatea sa de creștinism occidental tocmai acea religie biblică ce reunește în ea toate confesiunile creștine, și pe iudei, și spiritualitatea celor cu o credință nebisericească, ba într-un fel sau altul chiar și pe a necredincioșilor declarați. În acest caz religia biblică constituie acel întreg netrecut de nimeni cu vederea și a cărui posesie nu poate fi revendicată de nimeni pentru sine, care a străbătut milenii de la Avraam și până astăzi. De aici se nutrește, alege, își extrage elementele ce i se par mai însemnate cel ce trăiește în corelație cu religia biblică. Abia o dată

cu dispariția tuturor figurilor religiei biblice Occidentul creștin ar ajunge la capătul său.

În cadrul acestei religii biblice Iisus reprezintă unul din factori, iar asta într-un mod special pentru cei care în confesiunea lor se referă la Iisus ca la Hristos. Dar și dacă pentru această confesiune Iisus Hristos e temelia și centrul credinței, figura sa totuși nu reprezintă nici chiar pentru lumea creștină decât doar un element, și nu de-a dreptul pe întemeietorul creștinismului, care prin Iisus singur nu s-ar fi născut niciodată. Peste realitatea lui Iisus s-au suprapus concepții ce lui îi fuseseră străine. El s-a transformat în altceva, dar s-a păstrat mereu și o rămășiță din propria sa realitate.

Influența exercitată se cuvine schițată în două direcții. În primul rând el a fost transformat din Iisus în Hristos, Dumnezeu-Om, dintr-o realitate omenească într-un obiect al credinței. În al doilea rând în întruchiparea sa de om el a fost luat drept model pentru a fi urmat.

În primul rând: În atitudinea pe care o manifestă discipolii față de Iisus e conținut și acel prim pas al trecerii de la credința doar în propovăduirea lui Iisus la credința în el. Pașii următori sunt: credința în el ca Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu el însuși. La capătul drumului se găsește credința în acest Dumnezeu pentru care realitatea sa umană a ajuns fără nici o însemnătate cu excepția a două puncte: că era întrupat, și că a fost răstignit. Caracteristic e faptul că din Credo lipsește realitatea umană a lui Iisus. În articolul al doilea e înfățișată credința în Fiul lui Dumnezeu Unul Născut, Domnul nostru, întrupat din Duhul Sfânt și născut din Fecioara Maria. După această istorie anterioară transcendentă, din viața sa nu rezultă decât că a pătimit sub Ponțiu Pilat, că a fost răstignit, a murit și a fost îngropat. Mai departe ni se înfățișează privirii iarăși numai is-

torisirea transcendentă: s-a coborât la iad, a treia zi a înviat din morți, s-a înălțat la cer unde șade de-a dreapta lui Dumnezeu și de unde va veni iarăși spre a-i judeca pe vii și pe morți.

Kierkegaard a tras de aici o concluzie. Importantă e numai acea unică propoziție că Dumnezeu a fost în lume și că a fost răstignit. Pentru credință e neimportant să cunoască partea istorică, reală a lucrurilor. Cercetarea ce are ca obiect Noul Testament reprezintă pentru credință ceva inutil și incomodant, deoarece credința nu se întemeiază pe cunoașterea unei realități istorice, stabilite în urma efectuării unor cercetări critice. Nici pentru cei care au trăit alături de Iisus și l-au văzut întrupat, care îi cunoșteau viața, având în fața lor gesturile, atitudinile, acțiunile, vorbele sale, credința lor n-a fost determinată și condiționată de realitate.

Această credință în Hristos nu a fost întemeiată de Iisus. Ea a apărut după moartea lui. Mai întâi a fost credința în Înviere, bazată pe viziuni în care Maria din Magdala și mai mulți dintre discipoli l-au zărit pe Iisus. A urmat apoi transfigurarea morții rușinoase pe cruce, ea fiind acum privită ca jertfă. În cele din urmă, semnificația comunității creștine a fost întemeiată prin coborârea Duhului Sfânt. Realitatea comunităților creștine s-a transformat în Biserică. Relatarea evanghelică despre Cina cea de taină a devenit temelia cultului. Sacramentul Cinei și-a dobândit forma sa abia la capătul unei evoluții, în timp ce în cazul fondării unui cult ea ar fi trebuit să existe încă de la început. „Iisus n-a făcut din el însuși un sacrament.“ (von Soden*.)

Aspectele de conținut ale credinței – jertfa lui Hristos; mântuirea tuturor credincioșilor datorită acestei jertfe, prin care Hristos a luat păcatele lor asupra sa, absolvirea prin credință; Hristos ca a doua persoană a Trinității; Hristos ca logos (rațiunea universală), contribuind la crearea lumii, însoțitor al poporului lui Israel prin pustie; Biserica în chip de *corpus mysticum* al lui Hristos; Hristos ca al doilea Adam, început istoric al unei noi omeniri – toate acestea și numeroase alte elemente aparținând

istoriei dogmelor atât de bogată din punct de vedere spiritual, nu au nimic de-a face cu Iisus. Aceasta e o nouă realitate, extraordinar de influentă din punct de vedere istoric.

În al doilea rând: Fără Biserici creștinismul nu s-ar fi putut dezvolta în decursul mileniilor. Faptul că în cadrul numeroaselor elemente ideatice ale acestei desfășurări Iisus însuși și-a mai păstrat însemnătatea se explică prin existența canonului Sfintei Scripturi. Chiar dacă încă și Pavel n-a mai manifestat nici un fel de interes pentru omul Iisus, totuși Evangheliile în Noul Testament vorbeau despre el. Scrierile acestui canon, împreună cu Vechiul Testament, sunt atât de bogate în elemente constitutive contradictorii, încât e nepermis să vrei să găsești undeva cheia la Evanghelie, la vestirea lui Iisus, la religia biblică. Nici Iisus însuși nu constituie cheia. Dar dinlăuntrul realității sale s-a produs un impuls pretutindeni acolo unde apărea ideea de a urma calea lui Iisus.

Din când în când ideea aceasta era înțeleasă în mod radical: a urma textual Predica de pe Munte, asta însemnând să nu opui într-adevăr nici o rezistență, – a urma misiunea vestirii, adică a colinda prin țară doi câte doi fără a avea nimic asupra ta în afară de haină, toiag și sandale, – a urma patimile, adică să-ți provoci tu însuși suferința și pieirea în lume, prin împlinirea activă a tot ceea ce a făcut și a spus Iisus la limita extremă, – martiriul ca adevăr.

Altfel stau lucrurile atunci când se are în vedere urmarea căii lui Iisus ca transfigurare a propriilor noastre suferințe, care în decursul vieții se abat nechemate peste noi. În acest caz patimile lui Iisus devin un exemplu de cum să suportăm cele mai nedrepte și de neînțelese suferințe, de cum să nu deznădăjduim în abandonare, de cum să ne aflăm reazemul unic și ultim în Dumnezeu cel aflat la originea tuturor lucrurilor, luând răbdători crucea sa

asupra-ne. Prin Iisus a fost sfințită până și cea mai grozavă suferință.

Și iarăși altfel stau lucrurile cu asumarea căii lui Iisus atunci când omul acceptă normele exigențelor morale, – puritatea deplină și sensul iubirii ca voință a lui Dumnezeu. Aceasta ne impune să înțelegem că și în cel mai bun caz noi tot vom trăi experiența insuficienței noastre morale.

În cele din urmă mai e posibil și ca omul să se orienteze în funcție de Iisus, fără însă a-i urma calea. Iisus ne-a demonstrat un fel de viață, al cărei sens se credea pe sine nu nimicit de eșuarea în lume, ci dimpotrivă confirmat – ce-i drept nu în mod univoc, dar ca pe o posibilitate vădită. El ne-a demonstrat eliberarea de spaima vieții prin luarea asupra sa a Crucii. A-i asculta vestirea înseamnă a învăța să-ți păstrezi ochiul deschis asupra nenorocirii absolute din lume; vestirea lui împiedică apariția mulțumirii de sine, îți amintește de o instanță superioară. Absurditățile din vorbele și acțiunile sale pot avea un efect eliberator.

Mulți oameni înscriși în sfera religiei biblice au izbutit ca prin toate straturile suprapuse să întrevadă în Iisus o origine. El și-a exercitat influența în ciuda vălurilor sub care a fost ascuns încă de scrierile Noului Testament. Căci este el însuși cel care se exprimă prin ființa și vorbele sale. Din contemplarea noastră a omului Iisus, din vitalitatea sa care s-a păstrat până azi izvorăsc aparent inepuizabil noi impulsuri, și asta datorită radicalismului său mereu plin de sens. Iisus rămâne uriașa forță opusă creștinismului care a făcut din el fundamentul său. El rămâne dinamita ce adeseori până acum a mai vrut să sfărâme încremenirile lumești ale creștinismului în Bisericile sale. La el se referă ereticii care îi iau în serios radicalismul.

Un uriaș travaliu de gândire a încercat ca prin interpretări, noi diferențieri, sistematizări de idei să forțeze

integrarea torentului de contradicții într-un întreg. Voința bisericească de lume și ordine a încercat – cu succes dar totodată și zadarnic – să înfrâneze forța explozivă a lui Iisus, izbutind s-o capteze ca pe un foc spre a-i da efectul dorit, dar limitat – până ce focul acesta izbucnea iarăși din timp în timp, pustiitor, tinzând ca o dată cu sfârșitul lumii să aducă Împărăția lui Dumnezeu.

Pentru gândirea dogmatic-ecclesiastică și acțiunea ecclesiastică exercitată în lume s-au ivit – pornind tocmai de la această origine – toate acele dificultăți deosebite ce n-au putut fi niciodată învinse, dar care totodată i-au permis creștinismului și păstrarea vitalității sale, au permis în cadrul creștinismului atât caracterul său învăluit cât și formidabila sa autenticitate.

Dificultățile au început cu faptul că sfârșitul lumii întârzia să se producă. În situația nou creată gândirea și modul de acțiune se cereau revizuite (Martin Werner). Practic, locul așteptatei Împărății a lui Dumnezeu a fost luat de Biserică. Iisus, vestitorul sfârșitului, devine întemeietorul sacramentului. Dar a integra Împărăția lui Dumnezeu, prin care istoria sfârșește, istoriei înseși – asta presupune o modificare de sens. De acum înainte a împlini rânduielele omeneshi ale lumii, a produce știință, literatură, artă, o fericire structurată a ființării în lume, supunându-te în același timp și normelor vestirii întemeiate pe o situație-limită, va duce la antinomiile insolubile a ceea ce în general e dezbătut sub titlul de „Creștinism și cultură“. Apariția în această lume, sub forma unor imperative, a ceva ce conform înțelesului său îi este propriu Împărăției lui Dumnezeu, face să nu mai poată fi percepută o unitate convingătoare.

Perspectiva asupra personalității lui Iisus și a propovăduirii sale a fost în egală măsură determinată și limitată atât de interesele răzvrătiților, cât și de cele dogmatic-ecclesiastice. Interesul răzvrătiților e să găsească mo-

tive de negație pentru tot ce este în lume, prin care să-și alimenteze distructivele lor impulsuri de putere. Interesul gândirii ecleziastic-dogmatice este de a integra elementul extrem, care tot mereu răzbește în afară, în fondul unui adevăr etern, invariabil, al creștinismului. De aceea pentru această gândire e de neacceptat să recunoască faptul că întârzierea așteptatului sfârșit al lumii subînțelege o remodelare a gândirii creștine.

În ce privește cunoștințele istorice despre Iisus, interesul religios al credinței doctrinare se poate situa pe poziția unui scepticism maximal, asta însemnând că într-un spațiu gol e așezată, în locul realității istorice, istoria *crezută* a mântuirii; aceasta nu poate fi în nici un fel supusă unei critici istorice, de vreme ce ea nu e empirică, ci transcendentală. Sau poate adopta poziția inversă: adică interesele religiei înțeleg să accepte fără o cercetare istoric-critică prealabilă întreaga istorisire din Evanghelii ca pe o realitate istorică de crezare. În primul caz cunoașterea istorică e respinsă în mod consecvent, în măsura în care rezultatul e indiferent din punct de vedere al credinței. În cel de-al doilea caz cercetarea istoric-critică e limitată la chestiuni secundare, pentru că cercetarea nu poate nici atinge, nici spori și nici diminua realitatea revelată, empirică, absolut certă, a relatărilor biblice.

Realitatea istorică a omului Iisus, care pentru noi e de o atât de mare însemnătate în istoria filosofiei, este lipsită de interes din perspectiva religioasă atât a răzvrătiților cât și a gândirii ecleziastice.

Bibliografie

I *Izvoare*: Biblia – Vechiul și Noul Testament. – Scrieri apocrife nou-testamentare.

II *Bibliografie critică*:

– Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin o. J. (1926, 2. Aufl. 1929).

– Martin Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939. – *Die Botschaft von Jesus Christus – Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden*, Tübingen 1935.

– Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5. Aufl., Tübingen 1933.

CONSIDERAȚII DESPRE OAMENII CRUCIALI

a) *Metoda de aplicat în înțelegerea lor.* – Din punct de vedere metodic înțelegerea lor ne pune în fața aceleiași situații. Toate textele din care am putut afla ceva despre ei au fost scrise abia după moartea lor. Prin compararea textelor între ele și a unor analize rafinate, critica filologic-istorică a permis stabilirea cu precizie a provenienței lor din izvoare orale deja existente, precum și aproximarea gradului de apropiere sau depărtare de realitatea originară a diverselor stratificări din texte. Ea ne indică suprapunerile ulterioare a unor legende și mituri, și nu arareori și faptul că acestea au fost preluate de altundeva. Uneori, rezultatele la care se ajunge sunt aproape absolut certe, adeseori ele sunt probabile, iar de cele mai multe ori, doar posibile.

Dar în felul acesta nu se poate obține o imagine a realității istorice. Căci din operațiunea de identificare a faptului istoric cert nu rezultă decât un minim neînsemnat în sărăcia lui. Figurile acestor mari bărbați se sustrag cunoașterii noastre dacă încercăm să pătrundem în realitatea lor originară prin procedeul desfolierii de straturile suprapuse. Nu există nici o relatare istorică demnă de încredere. Aproape fiecare element din cele ce ne-au fost transmise de izvoare poate fi pus la îndoială din punct de vedere istoric. S-a ajuns în cele din urmă chiar până la a pune sub semnul îndoielii însăși existența acestor oameni – după cum s-a întâmplat în cazul lui Buddha și al lui Iisus –, deoarece această existență a lor ar părea că

dispare cu totul îndărătul a ceea ce e mit și legendă. Absurditatea unei astfel de concluzii ne poate face să ne îndoim de înseși metodele criticii.

Realitatea istorică a acestor mari bărbați e perceptibilă, iar mai apoi, cu o anume probabilitate, și cognoscibilă doar în extraordinara forță cu care ființa lor s-a exercitat asupra mediului în care au trăit, și în eco-ul stârnit de ei în posteritate. În măsura în care influența exercitată se raportează în mod explicit la ei, ea e demonstrabilă. De la bun început s-au format anumite imagini despre acești mari bărbați. Ele s-au născut în mintea celor veniți după ei, care se vedeau pe sine ca urmași ai acelor. Aceste imagini prin ele însele constituie de pe acum o nouă realitate istorică.

Reamintim cum stau lucrurile în cazul lui Iisus: cercetătorii istoric-critici afirmă: nu putem ști nimic sigur despre viața lui Iisus; Evangheliile au fost scrise pentru a vesti comunității mesajul credinței. Ele sunt compilații din izvoare, povestiri, culegeri de maxime și pilde, care e adevărat că pornesc de la lucruri spuse de Iisus, dar care au fost îmbogățite și cu multe lucruri pe care, după cum consideră credincioșii, el le-ar fi putut spune. Istoria vieții lui Iisus în evoluția ei nu poate fi reconstruită.

Critica aceasta istorică nu poate fi anulată. Ea nu îngăduie simpla acceptare a conținutului în ansamblu al Evangheliilor drept realitate istorică. Vom putea recunoaște partea ce ține de mit în interpretările date lui Iisus și apărute încă de la început – Mesia, Hristos, Kyrios, Fiul lui Dumnezeu –, iar ceea ce ne spune Ioan nu folosește decât în mică măsură la formarea unei imagini istorice a lui Iisus; nu se poate valorifica nimic din ceea ce n-a putut fi gândit decât din perspectiva situației ulterioare a apariției comunității și a Bisericii. Toate acestea reprezintă o nouă realitate istorică – dar nu și pe cea a omului Iisus.

Cu toate astea ne rămâne un domeniu vast al posibilului. Numeroase elemente trebuie lăsate deoparte ca aparținând în mod cert de legendă, iar fondul a ceea ce e demn de crezare e redus. Dar între acești poli se întinde câmpul larg a ceea ce din punct de vedere istoric e posibil, – în mod probabil sau improbabil – să fie și corect. Acesta-i câmpul în care operează o perspectivă ce-și este sieși evidentă, selectând după principiul conexiunii interne a problematicii și evenimentelor.

Ca și în orice altă epocă se pune și în a noastră problema de a vedea în imaginea oamenilor cruciali realitatea – dar în condiții noi, de alt gen. În ansamblul lor, analizele critice ale izvoarelor oferă până la urmă posibilitatea ca privirea inițiatului să răzbată prin toate aceste documente. Aflându-te la izvoare, trebuie să lași imaginea să crească în tine. Celui lipsit de idei preconcepute ea îi va apărea tot mereu din nou în fața ochilor. El are posibilitatea să lase ca această realitate să-și exercite asupra sa efectul nemijlocit, chiar și dacă ea este încetoșată de elemente ce nu-i sunt constitutive. Ca și oamenii altor epoci avem și noi puțința să privim în mod nemijlocit această realitate, independent de o anume credință fixată. E adevărat că datorită cercetării critice perspectiva noastră va fi condiționată de un etalon, de niște limite și premise. Dar pe terenul astfel câștigat perspectiva însăși rămâne totuși cea originară de totdeauna. Ea nu este demonstrabilă și nici nu-și descoperă conținuturile printr-un proces deductiv. Parcurgând acum drumul invers, perspectiva astfel formată ajunge să ghideze cercetarea critică, dar nu în sensul că ar dovedi ceva, ci formulând întrebări cu privire la demonstrabilitatea unor aspecte. Din îndoiala critică asociată cu capacitatea noastră de a ne lăsa sensibilizați de izvoare se va naște oricând și cutezanța de a ne forma în ciuda a toate o imagine despre realitatea istorică.

Concordanța de metodă în formarea unei perspective asupra celor patru nu e anulată de gradele diferite de realitate pe care ni se pare că le-am fi atins în fiecare caz în parte. Dacă ne punem întrebarea despre care dintre ei știm mai multe lucruri și într-un mod mai sigur, atunci cunoștințele noastre despre Iisus și Socrate s-ar părea că sunt într-o mai mare măsură atestate decât cele despre Buddha. Dacă ne punem problema autenticității spuselor lor, am putea considera cuvintele lui Buddha ca fiind mai îndoielnice decât cele ale lui Socrate, Iisus și Confucius. Dar în fapt toate sunt îndoielnice. Fiecare din aceste patru figuri dobândește pentru noi claritatea ei specifică. Dar lumina în care ni se dezvăluie această claritate pare să aibă un caracter deviant: ea este realist-concretă în cazul lui Socrate; magic-transfiguratoare la Iisus; operează o tipizare pe calea abstractizării magice, în cazul lui Buddha; este luciditate luminoasă la Confucius. E poate Socrate mai prezent în concretețea sa, și totodată mai unitar, pentru că ceilalți trei nu și-au avut un Platon al lor? Sunt oare cuvintele lui Iisus mai certe pentru că apostolii n-au fost niște literați care să fi plăsmuit în mod deliberat o operă spirituală?

Simpla critică sfârșește prin teza imposibilității cunoașterii. În acest caz e ca și cum realitatea ar fi dispărut cu totul. Dar perspectiva noastră asupra lor se întemeiază tocmai pe această realitate. În sprijinul acestei perspective se pot aduce următoarele argumente:

Toate izvoarele le atribuie celor patru înaltul lor rang încă înainte de apariția criticii științifice. Dar ceea ce de-a lungul mileniilor a exercitat o influență atât de extraordinară asupra atitudinii lăuntrice a oamenilor, are de partea sa și pre-judecata, că acele lucruri au și existat în mod real. E imposibil să credem că din nimicnicia unui om s-ar putea naște imaginea unei măreții care să ne permită

perceperea unui suflet superior. Originea unei astfel de imagini trebuie să fi fost ea însăși extraordinară.

Se poate observa că efectul e imediat, apare încă din timpul vieții lor, că el se degajă mai întâi de la omul în carne și oase, și nu de la o imagine. Iar noi înșine suntem pătrunși de realitatea lor, trăind experiența acestei influențe indiscutabile pe care ei au exercitat-o. Intensitatea acestei influențe resimțită de noi încă și azi este un fapt, care deși nu constituie o dovadă rațională e totuși un indiciu stringent din punct de vedere spiritual. Pe acești bărbați îi mai putem încă vedea în fața ochilor, pentru că influența lor există în continuare.

Cercetarea critică înclină spre teza că ar fi vorba de ceva întâmplător. Că n-ar fi existat o măreție inițială, ci că printr-o situație întâmplătoare și prin cumulara în decursul istoriei spirituale și politice ulterioare a unor noi întâmplări, aceste nume s-ar fi transformat în nuclee de cristalizare – în sine ele nefiind nimic altceva decât niște simple fire de praf ce-ar fi putut fi înlocuite prin oricare altele. Nu acești oameni înșiși, ci societatea, comunitățile și Bisericele, forțele spirituale anonime, oricum altceva decât ei înșiși, au descoperit mai apoi în ei, după ce procesul de cristalizare începuse de pe acum acel punct fix în jurul căruia puteau fi grupate mituri și substanțe spirituale. Punctul acesta, se consideră, ar fi devenit apoi invizibil în realitatea lui inițială – și asta pe drept cuvânt, de vreme ce începutul fusese irelevant.

Unei astfel de teze i se împotrivește chiar propriul nostru mod de percepere a realității. În mod vădit e corect că istoric vorbind s-au produs niște transformări extraordinare ale imaginii lor, suprapuneri și falsificări, și că mai ales s-au produs și răstălmăciri cu semnificație opusă precum și scăderi ale acestei semnificații până la nivelul superstițiilor. Esențială însă rămâne problema dacă în în-

ceput a fost vorba de un neînsemnat fir de praf ori însă a existat un om în toată măreția lui.

Poate oare întâmplarea să facă din nimic ceva durabil? Posibil ca astfel să stea lucrurile în cazul evenimentelor politice, atunci când în decursul unor împrejurări întâmplătoare un om întâmplător poate dobândi practic o putere vremelnică, relativă și exterioară, el rămânând totuși lipsit de un fond al său propriu. Dar un astfel de om nu va putea niciodată să exercite o influență spirituală în sensul unei împliniri umane, nu va putea să creeze ceva durabil.

Cercetarea critică ne mai învață și că pe aceste mari personalități le putem privi pe fiecare la rândul ei ca pe unul din tipurile umane răspândite în epocă. Astfel Socrate ar semăna cu cizmarul Simon ș.a., ori cu sofistii, Confucius cu unul din literații și consilierii itineranți, Buddha cu unul din numeroșii fondatori de ordin monahale din vremea sa, Iisus cu unul din evreii ce apăreau în chip de Mesia și erau apoi condamnați la moarte. Încadrarea lor în astfel de tipuri e instructivă, deoarece ea e corectă din punct de vedere sociologic, dar necaracteristică în ce privește esența acestor bărbați. Unicitatea istorică a marilor oameni nu devine decât încă și mai evidentă atunci când se încearcă o astfel de clasificare a lor. Ei nu pot fi definiți prin apartenența la un anume tip uman, ci prin singularitatea și prin caracterul nesubstituibil al ființei lor. De ce tocmai Socrate, Buddha, Iisus și Confucius au avut o atât de uriașă influență asupra omenirii și nu alții? Acele câteva lucruri certe stabilite de critica istorică nu ne dau posibilitatea să înțelegem asta. Acești bărbați au reușit ca și fără să posede putere lumească, fără să recurgă la artificiile demagogilor și sofștilor, să cucerească spiritul oamenilor, îndurând și renunțând ei înșiși. Efectul lor se prelungește în continuare, împotrivindu-se adaosurilor și răstălmăcirilor de semnificație prin care ei răzbat tot mereu la suprafață, iar reauzirea glasului lor

originar face ca dinspre ei să pornească impulsurile unor noi mișcări. Grandoarea lor se manifestă în faptul că ei nu încetează să-și exercite influența.

Cum trebuie așadar să procedăm în condițiile actuale pentru a obține imaginea acestor mari bărbați? Premisa este ca omul să fi fost pătruns de realitatea lor. Aici nu-i vorba de a opune cunoașterii istorice arbitrarul subiectivității, ci de a utiliza cunoașterea istorică la reprezentarea în concretețea ei a acelei experiențe trăite, fără de care această cunoaștere în sine n-ar avea nici un sens.

La formarea imaginii e necesară controlarea mărturiilor care s-au păstrat. Asta se face după următoarele principii: după criteriul unor conexiuni obiective izvoarele vor trebui grupate într-o construcție ideal-tipică; ea va convinge prin coerența ei interioară în măsura în care construcția ne-a reușit pe baza mărturiilor selectate tocmai în acest scop. – Pornind de la astfel de construcții ideal-tipice, din care se lasă alcătuite mai multe pentru descrierea substanței spirituale a marilor bărbați, trebuie acum avută în vedere polaritatea din cadrul unității. Grandoarea lor rezidă și în amploarea contrariilor menținute laolaltă. – O astfel de construcție vizează caracterul lor originar, în opoziție cu denaturările și răstălmăcirile existente încă de la început în masa de informații ce ni s-a transmis, și care ulterior năpădesc totul. Aceste denaturări trebuie ele însele prezentate lămurit și cu diferitele lor orientări. Originea dobândește astfel o mai mare claritate prin faptul că acum cauza posibilelor alterări e văzută ca existând chiar în originea însăși. Se formează totodată capacitatea de respingere a falsei critici de specialitate care ia denaturările drept esența problemei înseși.

Dar cel care încearcă un astfel de demers trebuie să știe că nici o imagine nu poate fi valabilă la modul absolut. Și mai ales: că nu va ajunge niciodată să îndeplinească cu

adevărat aceste principii ale formării imaginii, atât de ușor de enunțat.

b) *De ce tocmai aceștia patru?* – Există și alții la care ne-am putea gândi: Avraam, Moise, Ilie, – Zarathustra, – Isaia, Ieremia, – Mohamed, – Lao Zi, Pitagora. Dar nici unul dintre aceștia n-a atins amploarea și durata influenței istorice exercitate de cei patru. Singurul care din punct de vedere istoric a avut o influență comparabilă cu a lor ca extindere, Mohamed, nu poate fi comparat cu aceștia în ce privește profunzimea ființei.

Cei patru nu aparțin nici unui tip uman care să-i includă. Istoricitatea, și prin aceasta unicitatea lor, nu se lasă încadrată decât într-o cuprinzătoare istoricitate a ființării umane, ce se exprimă cât se poate de diferit în fiecare dintre ei. Perceperea acestei rădăcini comune a lor a devenit posibilă abia de când omenirea a ajuns o unitate comunicațională, iar părțile ei au aflat reciproc de existența oamenilor lor cruciali. Mai înainte fiecare dintre aceștia patru fusese pentru mari părți din omenire și singurul, și de fapt așa a și rămas întru totul, chiar și după ce oamenii au aflat de existența celorlalți.

c) *Părți comune ale celor patru și deosebiri dintre ei.* – Acești oameni au ajuns să dea măsura lucrurilor prin atitudinea, faptele, experiența existențială și exigențele lor, asupra cărora își îndreaptă de atunci încoace atenția cei ce filosofează atunci când ajung în miezul problemelor lor. Cei patru au exercitat, fiecare în domeniul său, cea mai mare influență asupra filosofiei de mai târziu. Din perspectiva filosofiei vom atrage aici atenția asupra următoarelor puncte în care se manifestă atât ceea ce le e comun din punct de vedere spiritual cât și totodată deosebirile specifice dintre ei:

1. Sociologic vom constata că în ce privește originea lor ei aparțin fie celei mai înalte aristocrații (Buddha), fie

straturilor din popor (Socrate, Confucius, Iisus), dar că nici unul din ei nu e un deznădăcinat, ci dimpotrivă, că fiecare aparține unei colectivități și unei forme de viață.

Psihologic, la toți patru iese în evidență caracterul masculin. Nu posedau simț familial, deși trei dintre ei (Socrate, Confucius, Buddha) au fost căsătoriți (fără însă ca asta să joace un rol în viața lor). Dar sunt strâns legați de elevii și discipolii lor. Atitudinea esențialmente masculină era de natură practică, și nu urmarea voinței lor ori a vreunui principiu oarecare.

2. Cei patru *nu corespund tipului de profet*, care se caracterizează prin viziuni, extaze, auzirea nemijlocită a glasului lui Dumnezeu și vederea figurii sale, prin mesaj și misiune, prin anumite esențe ale voinței lui Dumnezeu care i-au fost revelate pentru ca el să le vestească oamenilor. Dar cei patru au și ei o latură analogă unor astfel de profeți. Ei au conștiința că se află în slujba Divinității, că au fost chemați de ea (Socrate, Confucius, Iisus) ori că sunt în slujba nevoii de mântuire a omului. Dar esența ideii pe care o vestesc ei n-o datorează revelației directe. Ca și profeții cunosc și ei singurătatea, reculegerea și iluminarea în meditație. Dar ei sunt profeți într-un sens superior: există în ei o sfâșiere. Lumea nu este în ordine. Ei trăiesc o transformare radicală și le pretind asta și oamenilor. Sunt pătrunși de ceva, dar nu știm de ce. Ei exprimă ceva ce totuși nici nu poate fi formulat în chip adecvat. Vorbesc în pilde, contradicții dialectice, dau replici în discuție, fără însă a se fixa asupra a ceva. Indică ceea ce trebuie făcut, dar în așa fel încât oamenii să nu poată de-a dreptul pricepe asta după principiul unei tehnici axate pe relația scop-mijloc, și încă și mai puțin ca pe un program al unei noi ordini a lumii. Ei răzbat dincolo de obișnuințele omului cele până acum de la sine înțelese, dincolo de o gândire la îndemână.

Creează un spațiu nou și noi posibilități, și umplu acest spațiu cu impulsuri ce nu sunt duse nicăieri până la capăt.

3. „*Transformare*”. – Nu lucrarea și substanța ei sunt esențialul, ci o realitate a vieții ce constituie începutul unei schimbări a omului în lume. Cine vrea s-o înțeleagă, trebuie el însuși să treacă printr-o schimbare, – fie printr-o renaștere, fie printr-o zguduire a conștiinței existențiale, printr-o iluminare și învățare. Exigențele celor patru nu se lasă nicidecum rezumate la niște indicații: premisa înțelegerii a ceea ce ei au adus în lume este propria transformare a celui ce le ascultă vestirea. Această transformare înseamnă pentru Socrate progresarea prin gândire, pentru Buddha meditația și modul de viață corespunzător ei, pentru Confucius cultivarea omului care e mai mult decât o simplă învățare, pentru Iisus dăruirea întru voința lui Dumnezeu fără a mai lua în seamă lumea.

4. *Moarte și suferință*. – Socrate și Iisus au murit de o moarte silnică din cauza puterilor acestei lumi; Buddha a găsit calea sa datorită realității morții; Confucius avea cunoștință de moarte, dar fără să-i atribuie o pondere esențială. Cu toții se raportează la moarte și suferință ca fapt fundamental al existenței umane.

Socrate a murit la șaptezeci de ani – matur și liniștit, cu o seninătate netulburată nici de entuziasm, nici de vreo rămășiță a spaimei provenite din impulsul de viață. El posedă detașarea celui ce știe să moară. A avut parte de blânda moarte prin otrăvire cu cucută. Figura lui e lipsită de patetismul martiriului. Dar poate că fără această moarte n-ar fi ajuns din punct de vedere istoric la statura celui care și-a exercitat influența așa după cum știm, poate că discipolii și Platon n-ar fi văzut în el acea figură care – abia în cutremurarea ce-au resimțit-o acești adolescenți dinaintea morții sale, și care i-a transformat – a început să răspândească pentru ei lumina în toată măreția ei, și care a

reușit mai apoi, în amintirea ce i s-a păstrat, încă să mai crească din sine însăși.

Iisus a murit tânăr pe cruce, la treizeci de ani. A murit de o moarte cât se poate de crudă și umilitoare. Când ne uităm la Iisus, avem în fața ochilor întreaga spaimă și jale a morții silnice. El i s-a împotrivit și a luat-o asupra sa ca voință a lui Dumnezeu. Fără această moarte Iisus n-ar fi devenit Hristosul, Înviatul n-ar fi devenit simbol al credinței.

Prin felul provocator al morții lor, prin atitudinea lor în fața morții, Socrate și Iisus reprezintă răspunsuri la întrebarea ce ne-o punem în legătură cu moartea. Occidentul s-a recunoscut în ei pe sine, pe două căi cu totul deosebite între ele: în Socrate ca oglindă a unei detașări ce nu-i acordă însemnătate morții ca atare, – iar în Iisus ca oglindă a capacității de a muri ce își găsește fundamentul transcendenței chiar și în îndurarea chinurilor supreme.

Ca realitate istorică, Socrate și Iisus au parcurs o evoluție: ei au devenit imagini primordiale așa cum au existat ele în timpuri străvechi în mit și poezie. Sub forma unor oameni în carne și oase ele ne așază în fața ochilor ceea ce putea fi întrezărit mitic în figuri precum Ghilgameș, Iov, Robul lui Dumnezeu din Deuteroisaia, ori în eroii tragediei grecești. Aspectele lumii reflectate în mit – existența e suferință, a faptui înseamnă să birui suferința, dar orice făptuire cu adevărat măreață trebuie să eșueze – au devenit prezente în Socrate și Iisus. Ca nimeni altcineva amândoi au zguduit și înălțat oamenii, Socrate ca filosof care eșuează din cauza lumii, Iisus în chip de om ce nu-i posibil să existe astfel în lume, legat numai de Dumnezeu.

Suferința și amenințarea morții își au realitatea lor după felul și măsura în care sunt ele concepute: dacă sunt îndurate în deznădejde ori suportate cu vitejie, – dacă moartea e aleasă drept singura cale de ieșire atunci când demnitatea omului

a fost încălcată, – dacă suferința și moartea sunt trăite și preschimbate în conștiința intricării omului în destin și vinovăție, fiind astfel mântuite chiar înlăuntrul acestei conștiințe tragice, – dacă sunt îndurate în jelanii neacuzatoare și cu seninătate, precum în China și India.

Cruzimea neputinței de a resimți compasiune reprezintă starea noastră cotidiană. În jurul nostru se pot petrece cele mai îngrozitoare lucruri, făcute de oameni altor oameni, – iar noi suntem cuprinși de milă și ce-i drept încremenim de spaima că lucrurile acestea ne-ar putea lovi și pe noi, dar apoi iarăși ne azvârlim în vâltoarea existenței, de cele mai multe ori uitând de ele, ascunzându-le de noi înșine. Iar ceea ce e depărtat în spațiu și anonim, aceea nu ne face să mai simțim nici măcar milă.

Nu aceasta a fost atitudinea oamenilor cruciali. Ei nu s-au lăsat biruiți ca noi de obișnuita noastră lipsă de imaginație. Pentru Buddha și Iisus, suferința și moartea reprezintă adevărata realitate a ființării lumii, pe care au depășit-o prin viața, viziunea și gândirea lor. Ei au exprimat asta într-un fel de neînchipuit: eternă nu-i decât *nirvāna* și Împărăția lui Dumnezeu. Iar Socrate și Confucius au privit în așa fel moartea în față, încât ea și-a pierdut esențialitatea.

5. *Iubirea dușmanilor.* – Pentru acești patru oameni cruciali iubirea universală de oameni e lipsită de orice îngrădiri. Ei își pun întrebarea cu privire la o problemă-limită: relația omului cu dușmanul care-l supune nedreptății. La întrebarea aceasta răspunsurile nu sunt identice. Exigența radicală a iubirii dușmanilor nu se găsește decât la Iisus. Cerința de a răspunde dușmăniei prin binefacere se regăsește și la Lao Zi. Confucius însă respinge această cerință a lui Lao Zi. În loc de asta el spune: „Să răsplătești binefacerea prin binefacere, iar dușmănia după dreptate.” Socrate spune (în *Kriton*): „A răspunde cu răul

atunci când ai avut de suferit răul, aceasta-i o nedreptate.” „Celui care a îndurat o nedreptate nu-i e îngăduit să facă la rândul lui o nedreptate.” „Oricât de mult ar suferi cineva de pe urma altui om, nu-i e îngăduit să-i plătească aceluia nedreptatea suferită ori să-i facă vreun rău”, și nu e îngăduit „să te opui răspunzând cu răul”. Socrate e conștient de caracterul într-un totu neobișnuit al acestei cerințe: „Între adepții acestei convingeri și adversarii lor nu există înțelegere reciprocă, ci în mod inevitabil numai un dispreț reciproc” (e adevărat că la Xenofon Socrate afirmă tocmai contrariul). Buddha propovăduiește iubirea universală ce nu i se opune nici unui rău, îndură lucrurile cu nesfârșită blândețe și face bine tuturor viețuitoarelor.

6. Problema cu privire la cum se poate scăpa de suferință și moarte e totodată și problema *raportării omului la lume*.

Socrate se caută pe sine și calea sa împreună cu ceilalți, exercitându-și gândirea în interiorul lumii. Cu interogațiile lui împinse până la extrem el trezește o certitudine vie, reală, care nu se limitează doar la a avea cunoștință de ceva. El izbutește să depășească lumea fără s-o nege. Socrate renunță la știința totală, la judecăți totale, se rezumă la neștiința în care adevărul și realitatea devin prezente.

Calea sa e atât de dificilă pentru că alcătuirea noastră omenească ar vrea să cunoască ceea ce este obiectiv determinat, concret perceptibil, obiectiv comunicabil.

Buddha tinde ca prin cufundare în sine și o viață eliberată de lume să atingă *nirvāna* și să părăsească lumea. Sub forma compasiunii, suferința i-a fost nesfârșită. A crezut că a găsit eliberarea: abolirea în ansamblu a ființării în lume, dar asta nu printr-o nimicire silnică ce n-ar avea drept urmare decât tot numai o nouă ființare în lume, ci prin depășirea lumii pe calea extincției. E renunțarea fără violență, împlinită în seninătatea sufletului.

Limita acestei științe a lui Buddha constă în îngrădirea experienței ființării în lume și prin aceasta a tuturor conținuturilor spirituale ale sufletului, care firește că nu se pot dezvolta decât o dată cu intrarea omului în lume. De acest aspect se leagă și îngrădirea acelei compasiuni înseși, deoarece ea nu percepe decât un domeniu îngust al posibilităților de suferință omenești, aproape că numai pe cele elementar-vitale. Din această cauză lipsește aici dezvoltarea ființei umane dobândită prin realizarea ei în lume, prin avântul cunoscut de ea ca urmare a configurării unor conținuturi a căror experiență n-o poți avea decât ființând în lume. Dimpotrivă, aici tot ce-i esențial e cuprins gata încheiat în știință, iar prin faptul că au devenit indiferente, virtualitățile lumii sunt practic pierdute.

Confucius vrea ca prin instruire să facă omul să se modeleze pe sine în lume, și ca această lume să se plăsmuiască în ordinea ei prefigurată eternă. Vrea ca în condițiile date de lume să dobândească din ideea ființării naturale a omului împlinirea acestei idei. Lucrul i se pare posibil de obținut prin faptul că lumea însăși e așezată în *dao*, e călăuzită de model, și nu se orientează doar în funcție de caracterul practic, utilitar al scopurilor ființării în lume.

Limita sa și nereușita ideii sale despre lume este că în caz de nenorocire și eșec el nu face decât să se jeluiască și să îndure lucrurile cu demnitate, fără însă a resimți zguduirea din abis.

Iisus, care străpungând toate rânduielile lumești împlinește un radicalism nelimitat, a așezat totul – fără a nega lumea – sub semnul Împărăției lui Dumnezeu de la sfârșitul lumii, și pornind din acest punct a examinat lucrurile sub aspectul valorii eterne, ca fiind bune sau rele, adevărate sau false. Având în față sfârșitul lumii, Iisus împlinește răzvrătindu-se etosul absolut în concordanță cu voința lui Dumnezeu.

Limita sa constă în faptul că în acest caz nu mai poate exista nici un interes pentru a construi ceva în lume.

Socrate își exercită influența prin comunicare liberă, neurmând un plan anume, în afara unei școli ori instituții. *Buddha* întemeiază comunitatea monahală pentru a-i deschide calea spre *nirvāna* oricărui om care îndeplinește condiția preliminară a realizării unui etos absolut; călugării însă care și-au atins de pe acum țelul își vor folosi ființarea în lume, care practic mai continuă încă o vreme, spre a-i învăța știința eliberatoare pe toți cei disponibili. *Confucius* înființează o școală în scopul instruirii unor oameni de stat formați din punct de vedere moral care să readucă lumea la adevărata ei ordine. *Iisus* vestește și-și pune discipolii să vestească sfârșitul lumii și Împărăția lui Dumnezeu.

Cu toții vor să biruie lumea, unii prin renunțarea la ea, ceilalți prin orânduirea ei, scoțând-o din anarhie și făcând din ea o lume dreaptă. Toți stau sub semnul unui supralumesc. Atitudinea lor în lume, calea de scăpare din nenorocire, depășește și în voința lor ordonatoare fapta și chibzuiala omenească, ei fiind călăuziți de o altă instanță.

Schematic putem spune: *Socrate* pășește pe calea gândirii în lume ca rațiune a omului; acesta-i drumul ce-l caracterizează pe om și care-i stă în puteri. *Buddha* urmărește anularea lumii prin extincția voinței de ființare în lume. *Confucius* urmărește devenirea lumii. *Iisus* reprezintă starea de criză a lumii.

7. *Învățătura și propovăduirea*. – Toți patru împărtășesc oamenilor știința lor. Chemarea pe care o simt, ei o înțeleg ca pe misiunea de a lucra asupra oamenilor. Ies în stradă, călătoresc, se află neconținut în contact cu oamenii – sub forma discuției, ori cel puțin a unor întrebări și răspunsuri, prin învățătura lor pe care o propovăduiesc ca atare, cu unele modificări în funcție de situație.

Deoarece în cazul tuturor nu e vorba de o simplă știință despre ceva, ci de transformarea ce trebuie să se producă prin făptuirea gânditoare lăuntrică, se pune întrebarea cum reușesc ei în general să ajungă la acest lăuntric al sufletului celuilalt. Asta se-ntâmplă nu prin dezbateri teoretice, ci pe cale practică. Toți patru au în comun conștiința de a se adresa celei mai profunde interiorități, ce există încă înaintea oricărei făptuiri, și că prin aceasta sunt în legătură cu ceva de o valabilitate absolută, cu ființarea însăși, cu eternitatea, cu Dumnezeu, cu o ordine ce se dezvăluie în imagini primordiale – sau oricum s-ar mai putea numi acest altceva, care prin însuși faptul că e gândit în felul acesta concret (obiectiv), deja nu mai e ceea ce este propriu-zis.

La întrebarea cine în fond e receptiv la asemenea învățături Buddha ne dă răspunsul: „Învățătura îi aparține celui înțelept, și nu nebunului”, – Iisus însă spune: „Lăsați copilașii să vină la Mine!” Socrate operează diferențieri, daimonul lui îi refuză pe cei nepotrivii care caută contactul cu el. Confucius e atent la înzestrarea omului. Iisus li se adresează tuturor.

Să-i comparăm acum pe Iisus și Buddha: vestirea lui Iisus e în legătură cu mersul lucrurilor determinat de Dumnezeu. Cine merge împreună cu Iisus, ajunge la patima ce-și are originea în clipa celei mai teribile decizii. Buddha își propovăduiește învățătura peregrinând și neacționând, cu o liniște aristocratică, fără a-i îndemna pe alții, indiferent în fața unei mereu aceleiași lumi. Iisus se întemeiază pe Vechiul Testament, Buddha pe filosofia indiană. Iisus cere credință, Buddha, înțelegerea lucrurilor.

Să-i comparăm pe Iisus și Socrate: Iisus îi învață pe oameni vestindu-le Evanghelia, Socrate – forțându-i să gândească. Iisus cere credință, Socrate o dialectică a gândirii. Iisus lucrează cu o gravitate nemijlocită, Socrate pe cale indirectă, apelând și la ironie. Iisus știe de Împărăția

lui Dumnezeu și de viața veșnică, Socrate nu știe nimic sigur despre asta și lasă ca problema să rămână în suspensie. Amândoi nu-i dau pace omului. Dar Iisus îi vestește singura cale de urmat, în timp ce Socrate îi lasă libertatea, doar amintindu-i mereu de responsabilitatea ce decurge din starea de libertate. Ambii exprimă o exigență supremă, dar Iisus o face dându-i un conținut precis, iar Socrate în spații nedefinite, nelimitat definibile. Iisus oferă ceea ce e mântuirea. Socrate se constituie în impulsul de a o căuta.

8. *Tăcere și neștiință.* – Cei patru cunosc și subliniază tăcerea. Ei nu trec lucruri sub tăcere, dar adevărul lor cel mai profund nu este decât indirect comunicabil, chiar și pentru ei înșiși. De aceea vorbesc în pilde, amuțesc uneori, refuză în mod categoric să răspundă la întrebări pe care le consideră nepotrivite.

Cu toții nu manifestă nici un interes nici pentru speculația metafizică, nici pentru științele naturale. Există domenii vaste de care nu vor să știe.

În zona de limită decisivă, la toate astea se mai adaugă și neștiința lor subliniată. Acolo unde nu poate fi dobândită cunoașterea, timpul nu trebuie irosit cu gânduri inefficiente. Nici chiar în marile probleme nu-i necesară știința, dacă de ea nu depinde mântuirea sufletului. Există toate acele numeroase forme tradiționale de viață și rânduieli moștenite, care îi sunt omului suficiente în lume și pe care el le poate respecta câtă vreme acestea nu ajung să fie în contradicție cu scopul esențial.

d) *Raportarea noastră la cei patru oameni cruciali.* – Cei patru n-au fost filosofi, asta în măsura în care știința le era indiferentă, iar filosofia reprezintă un proces de gândire ce urmează calea științelor și pornește de la premisa lor. E greșit să-l considerăm pe Socrate (în virtutea unei idei a lui Aristotel) ca pe fondatorul științei inductive sau fie chiar și numai ca pe o verigă în evoluția științifică. Cei patru nu

figurează în istoria filosofiei cu niște poziții raționale determinabile. N-au lăsat opere scrise. Trei dintre ei sunt socotiți de mari comunități religioase ca fiind întemeietorii lor. Acestor comunități li se pare absurd să vadă în trimișii lui Dumnezeu niște filosofi. Atunci în ce sens pot fi ei revendicați și de filosofie?

Pentru ei, religia în sensul realității cultice și bisericești a comunităților religioase nu e esențială. Ei reprezintă o realitate istorică, prezentă cu exigențele ei deopotrivă pentru filosofie și religia bisericească, și care refuză să se lase revendicată în exclusivitate de filosofie ori religie. Filosofia poate revendica pentru sine că experiența trăită de acești mari bărbați și realitatea lor personală constituie pentru ea o sursă de inspirație.

Descoperim la Iisus, Buddha, Confucius, la fel și la Socrate, o primordialitate și viața înfruntată pe propriul risc, în absența unei conexiuni preexistente între acțiunile lor. Toți patru au apărut în chip de oameni cruciali ce dau măsura lucrurilor, fără ca totuși să se propună ei înșiși drept model (cu siguranță că acele cuvinte: „Eu sunt calea, adevărul și viața” din Evanghelia lui Ioan n-au fost spuse de Iisus). Dar ei au ajuns astfel de modéle, au marcat un tip de ființare umană, fără ca ceea ce era nepuizabil în ei să fi putut fi fixat în mod adecvat prin legi și ideologii. Și abia apoi imaginea lor a fost transformată până la zeificare.

Pentru filosofie ei sunt oameni. Ca oameni trebuie ca fiecare la rândul său, cu trăsăturile sale specifice de caracter, să-și aibă și limitele corespunzătoare, iar în istoricitatea lor ei nu pot dispune de un caracter universal valabil pentru toți oamenii. Ei sunt în fapt mai mulți și nu se pune problema ca unul dintre ei să fie valabil în mod exclusiv. De aceea ei nici nu au ajuns să fie absolutizați – devenind, fiecare în parte, figură unică și exclusivă, adevăr în sine – decât numai acolo unde comunitatea respectivă de credin-

cioși le-a transformat imaginea făcând ca ei să piardă caracterul unei ființări naturale omenești.

Substanța acestei realități a celor patru oameni cruciali o reprezintă experiența trăită a situației umane fundamentale și convingerea dobândită asupra misiunii omului. Ei exprimă aceasta. Astfel ajung la acele întrebări-limită cărora le dau și răspunsul. Dar aspectul acesta care le e comun, de a fi împlinit posibilități umane extreme, nu formează o unitate în conținutul său. Și ei nici nu pot fi reuniți în structura unui tot al adevărului. Între ei există legături obiective, deoarece cu toții trăiesc, pun întrebări și dau răspunsuri în temeiul unor virtualități umane – dar totodată există și disparități, ei nefiind compatibili într-un unic individ care ar încerca eventual să urmeze concomitent toate căile lor.

Aceasta o au însă în comun: în ei se manifestă experiența trăită și impulsurile ființării umane în situații-limită. Ceea ce este la ei esențial, asta va rămâne totdeauna esențial și pentru filosofie. Realitatea lor și modul lor de gândire demonstrează că cei patru trebuie obligatoriu luați în considerație din punct de vedere istoric. Ei au devenit izvoare ale filosofării și un imbold la o rezistență care abia ea îi face pe cei ce rezistă să se clarifice. A rămas până azi o problemă, cum ne raportăm filosofic la ei, și cum se raportează ei între ei pentru cel ce-i percepe pe toți patru, și de asemenea, care e semnificația lor în afara religiilor organizate pentru care ei reprezintă întemeietorii și autoritatea supremă.

Raportarea noastră filosofică la ei este aceasta: suntem tulburați de ceea ce au ei în comun, deoarece împreună cu ei ne aflăm și noi în starea ființării de om. Nici unul din ei nu ne poate fi indiferent. Fiecare din ei e o interogație ce ni se adresează nedându-ne pace.

Devenim conștienți de faptul că în realitatea noastră proprie nu-l urmăm pe nici unul din ei. Dar percepând

distanța dintre gravitatea acestor mari oameni și caracterul îndoielnic al felului în care se desfășoară propria noastră viață, vom simți necesitatea de a găsi în noi seriozitatea ce ne este cu putință. Iar acești oameni ce-au dat măsura lucrurilor ne vor fi repere, nu modele de imitat. Într-o privință însă, vom putea – conținutul rămânând neprecizat – să-i urmăm pe toți concomitent: în tulburarea stărnită de exigența seriozității lor.

Fiecare din cei patru își află propria măreție în ceva ce nu poate fi comparat cu ce se găsește în ceilalți. Socrate și Confucius ne arată căi pe care le putem și noi urma, chiar dacă nu-i vom putea ajunge. Îl urmăm pe Socrate în formularea interogației aflate sub semnul incomprehensibilei instanțe supreme, pe drumul gândirii ce făptuiește lăuntric, îl urmăm pe Confucius în împlinirea omeniei naturale.

Iisus și Buddha sunt altfel prezenți. Având mereu în vedere sfârșitul lumii și Împărăția lui Dumnezeu, Iisus ne învață etosul cu neputință de împlinit în lume al Predicii de pe Munte. Buddha ne arată calea ce duce din lume la *nirvāna*. Amândoi trăiesc în indiferență față de lume, în temeiul stării-limită în care se înscriu. Practic ei nu sunt urmați decât de foarte puțini oameni – presupunând că aceștia există.

Nici în cazul lui Socrate și Confucius de cele mai multe ori azi substanța gândirii lor nu va putea fi și a noastră, dar modul lor de gândire reprezintă o cale pentru noi. În schimb la Iisus și Buddha nu doar substanța, ci și însăși forma vieții și gândirii lor ni se refuză, – ori însă va trebui ca omul să opteze pentru ei asumându-și și toate consecințele ce decurg de aici, fără de care totul n-ar fi decât ceva lipsit de onestitate. Dar întrebarea ce ne-o adresează rămâne, ea, de o însemnătate unică pentru noi. Știm ceea ce suntem și facem abia din perspectiva ce-o dobândim asupra noastră înșine stând în umbra lor.

Presupun că occidentalii care ar căuta să-și reprezinte fără prejudecăți această problematică ar judeca cu puține excepții lucrurile în același mod. Numai neluarea în considerare a unor puncte esențiale și răstălmăcirile ce înceteșează fondul problemei înlesnesc aparența unei posibilități de aderare fundamentală la Iisus și Buddha. Dar cu asemenea improbități nu poate fi împlinit posibilul adevăr al urmăririi căii acestor bărbați singulari. Acolo unde calea lor e urmată cu adevărat, faptul îți impune de-a dreptul venerația. Dar cel ce filosofează trebuie să vadă limpede condițiile pe care le presupune urmarea acestei căi precum și consecințele ei inevitabile. Abia atunci va putea el ști – aflat în situațiile concrete ale vieții sale, și numai acolo –, ce face și ce vrea.

Cuprins

S O C R A T E	7
B U D D H A	43
C O N F U C I U S	85
I I S U S	133
C O N S I D E R A Ț I I D E S P R E O A M E N I I C R U C I A L I	177

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

